

# **Hegels dialektische Methode und seine positiv-negative Betrachtung der chinesischen Philosophie**



Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an  
der Ludwig-Maximilians-Universität  
München

vorgelegt von  
Pan Deng  
aus Sichuan, China  
München 2016

Referent: Prof. Dr. Elmar Treptow

Korreferent: Prof. Dr. Hans van Ess, Prof. Dr. Alexander von Pechmann

Datum der mündlichen Prüfung: 01.07.2016

## **Abbildungsverzeichnis**

Abb. 1: Die dialektische Entstehung des Begriffs des Willens .....	48
Abb. 2: Drei Stände nach der logischen Einteilung in der Gesellschaft .....	84
Abb. 3: Die Dialektik der modernen Industriegesellschaft .....	88
Abb. 4: Die drei Gewalten aus der Perspektive der Vernunft.....	98
Abb. 5: Überblick zur Souveränität gegen innen und außen.....	99
Abb. 6: Das Identitätsprinzip der Souveränität .....	106
Abb. 7: Die Hierarchie im chinesischen Staat.....	145
Abb. 8: Die direkte Zauberei und die indirekte (vermittelte) Zauberei.....	168
Abb. 9: Die vermittelte Zauberei und deren Anwendung in China.....	172

## **Tabellenverzeichnis**

Tab. 1 Drei Stufen des Begriffs des Willens in Zusammenfassung.....	47
Tab. 2 Die Systematisierung der drei Stufen der Gesellschaft .....	79
Tab. 3 Staatsprinzip in China und Indien: eine Zusammenfassung.....	159

# Inhaltsverzeichnis

Einleitung .....	8
1. Die dialektische Methode in Hegels Logik .....	12
1.1 Die Geschichte der Dialektik in Bezug auf Hegels Philosophie .....	12
1.2 Dialektik am Anfang der Seinslogik.....	18
1.2.1 Der voraussetzungslose Anfang in der Logik .....	19
1.2.2 Das Werden.....	20
1.3 Die Dialektik im Vorbegriff der Enzyklopädie.....	22
1.3.1 Die negative Vernunft .....	23
1.3.2 Die spekulative Vernunft.....	25
1.4 Zur Dialektik von Etwas und Anderem .....	27
1.5 Die Notwendigkeit des Rückverweises auf das philosophische System Hegels und den Systemteil der Logik.....	30
2. Die dialektische Methode in Hegels Rechtsphilosophie .....	34
2.1 Die Umgestaltung der Logik in der Geistesphilosophie und in der Rechtsphilosophie.....	35
2.2 Die Theorie des Willens in Hegels Rechtsphilosophie.....	39
2.2.1 Der Wille und der Gang des theoretischen und praktischen Verhaltens .....	39
2.2.2 Die Natur des Willens.....	42
2.2.3 Die Tätigkeit des freien Willens von der Subjektivität zur Objektivität.....	48
2.2.4 Ein Versuch zur Rekonstruktion des Begriffs des freien Willens auf drei Stufen.....	51
2.2.4.1 Zum natürlichen Willen .....	52
2.2.4.2 Zum reflektierenden Willen.....	54
2.2.4.3 Zu sich selbst wollenden Willen .....	56
2.3 Die Erhebung des Eigentums zu einem gemeinsamen Willen .....	61

2.3.1 Die Person und das Eigentum.....	62
2.3.2 Die Person und die Sache .....	64
2.3.3 Die Erhebung des Eigentums zu einem gemeinsamen Willen .....	65
2.3.4 Die Moralität.....	66
2.4 Die Sittlichkeit: die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und der Staat.....	68
2.4.1 Die sittliche Freiheit als die systematische Totalität.....	70
2.4.1.1 Familie und Ehe.....	71
2.4.1.2 Die Gesellschaft als immanente Produktion der Äußerlichkeit im Geist	76
2.4.1.3 Von der Familie zur Gesellschaft.....	77
2.4.1.4 Die Arbeit in der Gesellschaft.....	79
2.4.1.5 Das allgemeine Vermögen in der bürgerlichen Gesellschaft .....	81
2.4.1.6 Die Rechtspflege als die Verwirklichung des Systems der Bedürfnisse..	85
Exkurs: Die Dialektik der modernen Industriegesellschaft .....	88
2.4.2 Die Korporation als soziale Organisation des Gewerbestandes .....	90
2.5 Der Staat als sittliche Totalität und Einheit .....	92
2.5.1 Die Verfassung des Staates in seinen gesellschaftlichen Institutionen .....	94
2.5.1.1 Der spekulative Begriff der Verfassung bei Hegel .....	95
2.5.1.2 Die objektive Garantie der Freiheit .....	100
2.5.1.3 Die alte und die moderne Welt bei der Vollendung der Staatsidee .....	101
2.5.2 Der moderne Staat als vernünftige, entwickelte Verfassung .....	104
2.6 Die Weltgeschichte .....	107
2.7 Zusammenfassung: Die drei Teile der Wissenschaft des Rechts.....	110
3. Hegels Geschichtsphilosophie und der Übergang zu China.....	112
3.1 Von der Rechtsphilosophie zur Geschichtsphilosophie .....	113
3.1.1 Hegels Abwägung zwischen Theorie und Praxis mit Einbeziehung der Geschichte .....	113
3.1.2 Die drei Hauptformen der Geschichtsschreibung.....	114
3.2 Die Definition der Weltgeschichte.....	117
3.3 Die Natur des Staates.....	118

3.4 Die äußerliche Erscheinung und Lebendigkeit im Staat.....	120
4. Zu Hegels kritischer Darstellung des chinesischen Staates.....	125
4.1 Die Geographie Asiens und deren Einfluss auf die Entstehung der Zivilisation.....	127
4.2 Die Aufklärer und ihre Werke als Basis für Hegels China-Betrachtung .....	130
4.2.1 Matteo Ricci und die Mission der Jesuiten in China .....	131
4.2.2 Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) .....	132
4.2.3 Christian Wolff (1679–1754) .....	133
4.2.4 François-Marie Arouet (Voltaire, 1694–1778).....	133
4.2.5 Baron de Montesquieu (1689–1755) .....	135
4.2.6 Zu Hegels Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung mit den Aufklärern .....	136
4.3 China in der orientalischen Welt.....	137
4.3.1 Das patriarchalische Prinzip in China.....	138
4.3.2 Die Erziehung des Kaisers und seiner Nachfolger .....	141
4.3.3 Die Fürsorge des Kaisers und die Regierung im Reich .....	142
4.4 Hegels Kritik an der Gleichsetzung des Rechtlichen mit der Moralität in China .....	146
4.4.1 Die Notwendigkeit des Rückverweises auf Hegels Rechtsphilosophie .....	146
4.4.2 Der falsche Übergang des Moralischen und Sittlichen zum Rechtlichen.....	152
4.4.3 Sklaven, Verbrechen und Strafe in China .....	154
5. Zu Hegels kritischer Darstellung der chinesischen Religion und Philosophie.....	161
5.1 Die chinesische Religion als Naturreligion .....	161
5.1.1 Direkte Zauberei in der Naturreligion .....	164
5.1.2 Die indirekte Macht der Zauberei.....	166
5.1.3 Der Fetischismus in der Zauberei .....	170
5.1.4 Die chinesische Religion als vermittelte Zauberei .....	171
5.1.5 Der Leitfaden der chinesischen Religiosität: Himmel – Kaiser – Völker ....	173
5.2 Hegels Stellung zur chinesischen Philosophie .....	177
5.2.1 Konfuzius als Moralphilosoph.....	179

5.2.2 Hegel zum Yijing (Buch der Wandlungen).....	181
5.2.3 Hegels Stellung zum Daoismus .....	183
5.2.4 Hegels Kritik am Buddhismus .....	188
5.2.5 Hegels unausgesprochene Kritik an Mozi .....	190
6. Ein Ausblick auf die Zeit nach Hegel .....	195
6.1 Wolfgang Bauers China-Rezeption und deren Bezug zu Hegel .....	196
6.2 Kritik an der asiatischen Produktionsweise: von Hegel zu Karl Marx.....	198
Anhang: Ein Blick auf Hegels Einordnung der Philosophen und Vorphilosophen nach ihren Lebensumständen in den verschiedenen Epochen der geschichtlichen Entwicklung .....	202
Siglen .....	204
Literaturverzeichnis .....	208

## Einleitung

In vorliegender Arbeit stehen drei Fragen im Mittelpunkt: erstens, was Hegels dialektische Methode bedeutet und zweitens, wie sie sich in der *Geistesphilosophie* vollzieht. Drittens geht es um die Frage, wie Hegel seine positiv-negative Betrachtung der chinesischen Philosophie mittels der dialektischen Methode durchführt. Mit anderen Worten: Wenn man versucht, Hegels China-Betrachtung im Rahmen seines Systems auszulegen, lässt sich zuerst die dialektische Methode erkennen und nachher deren immanente Entfaltung in *Rechts-*, *Geschichts-* und *Religionsphilosophie* mit Einbeziehung der Geschichte rekonstruieren. Letztlich kann Hegels China-Betrachtung erst im Rahmen von Hegels System verständlich werden. Und man kann sehen, dass Hegel in seinem System die China-Betrachtung immer mit im Blick hat. Für Hegel ist China nicht nur ein der Anfang der Weltgeschichte, sondern auch eine konkrete Dimension, innerhalb derer das Individuum in der Sittlichkeit betrachtet werden soll.

Im ersten Kapitel bietet die vorliegende Arbeit eine historische Betrachtung der dialektischen Methode sowie eine Betrachtung von Hegels dialektischer Methode in seiner *Wissenschaft der Logik* und seiner *Enzyklopädie*. Man kann sehen, dass Hegels dialektische Methode sich von der antiken Dialektik und der kantischen Dialektik dadurch unterscheidet, dass es in Hegels *Logik* eine dreifache Teilung der Momente des „Logisch-Reellen“ gibt, nämlich in die verständige Seite, die negativ-vernünftige Seite und die spekulative oder positiv-vernünftige Seite. Wie diese dreifache Teilung des Logischen mit weiteren Kategorien im dialektischen Prozess sich in der *Logik* entfaltet, ist die zentrale Frage im ersten Kapitel.

Im zweiten Kapitel geht es um die Frage, wie die dialektische Methode mit ihrer logischen Form in der *Geistesphilosophie* und insbesondere in der *Rechtsphilosophie* umgestaltet werden kann. Die Umgestaltung der Logik in der *Rechtsphilosophie* wird



zuerst als Theorie des Willens erschienen. Sodann muss der Begriff des freien Willens auf den einzelnen Stufen des Rechts sich verwirklichen. Die erste Stufe des Rechts ist die Verknüpfung von Person und Eigentum im abstrakten Recht. Die zweite Sphäre des freien Willens besteht in der Moralität, denn durch die Selbstreflexion des Willens wird die Einheit von Person und Eigentum zur Einheit von Subjekt und Handlung, welche am Ende durch das Gute fixiert wird. Die dritte Stufe vereinigt die vorigen beiden und bildet in den Institutionen eine Einheit von Subjektivität und Objektivität. Für Hegel sind das abstrakte Recht und die Moralität nur ideelle Momente, während der freie Wille erst in einem in sich gegliederten Ganzen, das als konkrete Sittlichkeit erscheint, ihre berechnete Vereinigung von Besonderheit des Individuums und allgemeiner Rechtsgestaltung finden kann.

Es ist wichtig, zu sehen, dass die Einbeziehung der Geschichte als Prüfstein für eine adäquate Rechtsidee angesehen werden kann, denn die Einbeziehung der Geschichte, die von der Geschichtlichkeit der Vernunft herkommt, entspricht der Entwicklung des freien Willens in der konkreten Rechtsgestaltung. Deshalb ist die Rechtsgeschichte als eine Geschichte der Freiheit zu verstehen.

Im dritten Kapitel wird gezeigt, wie die Idee sich mit ihren konkreten Folgen, Leidenschaften und Endzwecken in der Weltgeschichte verwirklicht. Die Idee der Vernunft kehrt schließlich aber wieder zum konkreten Ganzen zurück, nämlich zum Staat. Denn Hegel geht davon aus, dass der Staat das allgemeine geistige Leben ist, worin die Individuen ihren Zweck realisieren können. Die Betrachtung der Weltgeschichte wird so durchgeführt, dass der Staat anhand verschiedener Aspekte des Daseins des Volkes analysiert wird: Der Staat schließt einerseits die ideelle Seite in sich ein, nämlich Philosophie, Religion und Kunst, und andererseits die Äußerlichkeit im Sinne von Sitten und Natur, nämlich als Sittlichkeit in Form von Bedürfnissen sowie als geographische Natur. Auf der anderen Seite muss der Staat aber geschichtlich betrachtet werden. Deshalb ist die Einteilung des historischen Gangs (Asien, Griechenland sowie Römisches und Germanisches Reich) erforderlich.

Im vierten Kapitel werden Hegels kritische Darstellungen Chinas in der *Geschichtsphilosophie* und der *Religionsphilosophie* rekonstruiert. Nach der Analyse der geographischen und sittlichen Perspektive auf China lässt sich ein zentraler Kritikpunkt Hegels an China nachvollziehen: „in China ist das Sittliche Rechtlich gemacht (GW 27: 124.)“ oder „die Grundbestimmung also der chinesischen Verfassung ist, dass das Moralische als streng Rechtliches gesetzt“ (GW 27: 125.) ist. Um diesen Kritikpunkt im Rahmen der *Rechts-* und der *Geschichtsphilosophie* zu rekonstruieren, müssen einerseits die Definitionen des abstrakten Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit als theoretische Grundlage dieser Rekonstruktion wiederholt werden, andererseits muss die konkrete chinesische Verfassung als die Verwirklichung der Rechtsgestalt mit einbezogen werden.

Im fünften Kapitel wird Hegels kritische Darstellung der chinesischen Religion und Philosophie weiter untersucht. Hegel betont, dass die chinesische Religion eine vermittelte Zauberei sei, die sich noch im Stadium der Naturreligion befinde. Durch die Analyse der Beziehung zwischen dem Himmel-Kaiser und den Völkern wird die Struktur dieser vermittelten Zauberei konkretisiert. Zur chinesischen Philosophie zählte Hegel *Konfuzius*, *das Yijing*, *den Daoismus*, *den Buddhismus* und indirekt auch *Mozi*.

Im letzten Kapitel parallelisiert der Verfasser Hegels China-Rezeption mit der eines Sinologen: Der Sinologe Wolfgang Bauer stellt eine ähnliche China-Betrachtung an wie Hegel: Seine Interpretation Chinas und seine Darstellung, wie das göttliche Wesen sich in den Himmel bzw. die allgemeine Substanz verwandelt und in ethisch-moralischer Weise säkularisiert wird, kann als eine wichtige Ergänzung zu Hegels Interpretation verstanden werden. Am Ende nimmt der Verfasser noch auf Karl Marx' Analyse der gesellschaftlichen Struktur in China Bezug, um zu sehen, wie die asiatische Produktionsweise in den Dorfgemeinden funktioniert. Diese Analyse ist als eine spezielle Ergänzung zu Hegels Staatslehre zu verstehen.

Hegel zieht die Schlussfolgerung, dass „mit der chinesischen Religion keine eigentliche Moralität [...], keine immanente Vernünftigkeit verbunden [sei], wodurch der Mensch Wert, Würde in sich hätte, sondern alles Äußerliche, alles, was eine Beziehung auf ihn hat, ist eine Macht für ihn, weil er in seiner Vernünftigkeit, Sittlichkeit keine Macht in sich selber hat.“ (V 4a: 457.) Hegel übt in seinen Werken die zentrale Kritik, dass der freie Wille auf der Stufe Chinas noch dem natürlichen Willen unterworfen und dabei die Religion nicht von der Philosophie getrennt sei. In diesem Sinne betrachtet er die Moralität in China nicht als eine innerliche Reflexion, sondern als nur äußerliche Sitten und Gebräuche, die noch unmittelbar und abstrakt sind.

# 1. Die dialektische Methode in Hegels *Logik*

Die Dialektik ist eine Methode der Philosophie, bei der kontroverse Themen durch These und Antithese mit anschließender Synthese schlüssig behandelt werden. Wenn heutzutage in der Philosophie von Dialektik die Rede ist, kann der Begriff unterschiedliche Bedeutungen haben. Gemeinsam ist diesen Bedeutungen allerdings ein impliziter oder expliziter Rekurs auf Hegels Dialektik. Mit anderen Worten: Hegel bildet ein Paradigma für die Dialektik in der Philosophiegeschichte und erst damit ist das Verständnis für einen präzisen Begriff im Rahmen eines philosophischen Systems möglich. Diesbezüglich beschränkt sich die vorliegende Arbeit allein auf Hegels Dialektik und deren Herkunft sowie diesbezügliche Theorien.

Im ersten Kapitel wird in der vorliegenden Arbeit eine historische Betrachtung der dialektischen Methode sowie eine Betrachtung von Hegels dialektischer Methode in seiner *Wissenschaft der Logik* und seiner *Enzyklopädie* gezeigt.<sup>1</sup>

## 1.1 Die Geschichte der Dialektik in Bezug auf Hegels Philosophie

Der Begriff der Dialektik hat seinen Ursprung in dem griechischen Ausdruck *διαλεκτική (τέχνη)*. Das dazugehörige Verb *διαλέγεσθαι* bedeutet „sich unterreden in Rede und Gegenrede“. Wenn man der Wahrheit auf die Spur kommen will, muss man zuerst darauf achten, dass man in einer solchen Unterredung nicht in Widersprüche gerät. In diesem Sinne ist die Dialektik eng mit der Logik verbunden.

Nach Hegels Darstellung fängt die Dialektik bereits bei der *eleatischen Schule* an. Hegel zeigt, dass den Paradoxien *Zenons* die Dialektik der Bewegungen in Zeit und

---

<sup>1</sup> *Wissenschaft der Logik* wird in vorliegender Arbeit als „*Logik*“ abgekürzt und *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) wird als „*Enzyklopädie*“ genannt. Die kursiven Hervorhebungen innerhalb von Zitaten stammen vom Autor der vorliegenden Arbeit.

Raum zugrunde liegt. Dabei stimmt er Zenons Behauptung zu, dass jede Bewegung ein Widerspruch ist, nämlich der Widerspruch zwischen der Kontinuität (dem Zusammenhang) und der unendlichen Diskontinuität (der Teilbarkeit) der zeitlichen und räumlichen Bewegung. Eine Bewegung in Zeit und Raum ist somit keine Summe unbewegter diskontinuierlicher identischer Einheiten, sondern die Einheiten bestehen und verschwinden zugleich, indem sie ineinander übergehen, das heißt: sie sind, indem sie nicht sind. So ist zum Beispiel die auf eine bestimmte Sekunde folgende nächste Sekunde identisch mit der ersten – denn worin würde ihre Differenz bestehen? Die erste Sekunde ist jedoch mit der folgenden auch nicht identisch, denn die erste ist bereits „vergangen“, wenn die nächste folgt. Demgemäß ist die Bewegung in Zeit und Raum die „Identität von Identität und Nichtidentität“.

Während diese Widersprüchlichkeit der Bewegung für Zenon der Beweis ihrer Nichtigkeit und Unwahrheit ist, ist sie für Heraklit die Wahrheit, die aber nicht „in das betrachtende Subjekt fällt“, sondern ein objektives logisches Prinzip (λόγος). (VGP I: 319ff.) Für *Heraklit* ist das logische Prinzip das Werden, das das Sein und das Nichtsein zur Bewegung und zur Einheit bringt. In diesem Bereich waltet nicht der Verstand, sondern die Vernunft, denn „der Verstand isoliert beide als wahr und geltend; hingegen die Vernunft erkennt das eine in dem anderen, dass in dem einen sein Anderes enthalten ist.“ (VGP I: 325.)

Bei Heraklit finden wir nun einen reinen Gegensatz, nämlich das Sein und das Nichtsein. Aber die natürlichen Phänomene, die Heraklit als Gegensatzpaare aufgestellt hat, sind immer Täuschungen der logischen Denkweise, die den reinen Gegensatz widerspiegeln und immer spekulativ auf die Allgemeinheit des Werdens zurückzuführen sind, durch die die Einheit der einander Entgegengesetzten möglich ist. Diese Einheit im Gegensatz hat Heraklit „Schicksal“ (εἰμαρμένη) oder Notwendigkeit genannt. Da das logische Prinzip nur in seiner natürlichen Weise als der allgemeine Naturprozess aufgefasst wird, fügt sich das Prinzip in ein natürliches Ganzes ein, in dem der göttliche Verstand oder Logos herrscht. Heraklit zeigt damit auf, dass alle Tatsachen, die in der Natur auftreten, nur am Logos teilhaben, und

umgekehrt sind die Besonderheiten immer falsch, weil sie aus dem Ganzen, dem göttlichen Verstand oder dem Logos ausscheiden. Dieser Logos, den Heraklit göttlicher Verstand oder Vernunft nennt, ist für ihn die Wahrheit, und die Richtigkeit des Denkens muss gemäß dem Logos geprüft werden, um zu wissen, ob es am Ende mit dem Schicksal übereinstimmt. Was Hegel hier bei Heraklit vermisst, ist, dass die Einheit des Werdens nicht in sich begrifflich weiter reflektiert und zum Bewusstsein gebracht wird. (VGP I: 337.)

Die Unterredungen des *Sokrates* – auch *λόγοι* genannt – bestanden aus Gesprächen (*διάλογοι*); sie glichen oftmals Diskursen oder Disputationen. Solche Unterredungen führte Sokrates mit jedermann, hauptsächlich mit Handwerkern, Politikern, Dichtern und Sophisten. Hierbei benutzte er die *τέχνη* bzw. die Methode der Dialektik als eine Art „Geburtshilfe“ (*μαιευτική τέχνη*), um herauszufinden und auf den Begriff zu bringen, worin das vortreffliche tugendhafte Leben besteht. Dabei wollte Sokrates das, was die Sophisten über die Moral bzw. Ethik verbreiteten, als scheinbares Wissen aufdecken; im Hinblick auf dieses scheinbare Wissen hält er sein eigenes Wissen für Nichtwissen.

Dass Sokrates die beiden Tatbestände der Anklage, die vor Gericht gegen ihn erhoben wurde – nämlich er führe neue Götter ein und verderbe die Jugend – tatsächlich erfüllte, legt Hegel in einer umfassenden Analyse dar. (VGP I: 496ff.) In diesem Zusammenhang zeigt Hegel, dass das „Schicksal des Sokrates“ die Dialektik ist, indem in seiner Philosophie die „moralische Selbständigkeit“ und die „athenischen Gesetze“ in Widerspruch bzw. Kollision geraten.

Besonders erhellend ist Hegels Darstellung der Dialektik in den Passagen, in denen er die Anklage der Richter behandelt, dass Sokrates die Jugend verführe, indem er die Söhne der Polis zum Ungehorsam gegen ihre Eltern verleite. An Hegels Darstellung des dialektischen Prozesses des Selbständigwerdens kann man exemplarisch lernen und begreifen, was Hegel unter Dialektik versteht, nämlich das Aufheben als das Negieren einerseits, als Bewahren und als auf eine höhere Stufe Heben andererseits.

Dieser Prozess ist hier der Dreischritt: 1. unmittelbare (natürliche) Einheit von Eltern und Kind, 2. Trennung (Abnabelung), 3. neue Einheit auf höherem Niveau.

Von *Platon* wurde die Dialektik zuerst als die Kunst der Gesprächsführung bestimmt, wobei hier im Gegensatz zur Sophistik der Dienst an der Sache im Mittelpunkt steht. In späteren Dialogen (dem „Phaidros“, dem „Parmenides“ und dem „Sophistes“) gilt die Dialektik als eine fundamentale Methode, mit der die Ideen des Guten, Wahren und Schönen sachgerecht bestimmt werden sollen.

Im „Sophistes“ hat Platon zwar eine Dialektik entwickelt, die sich auf die Auflösung des Besonderen und das Herausfinden des Allgemeinen bezieht, aber die wahrhafte Dialektik hört bei dem negativen Resultat, dass das Besondere sich im Allgemeinen auflöst, nicht auf – vielmehr ist erst durch die Vereinigung der beiden spekulativ das Affirmative festzustellen.

Ein Kriterium, mit dem die Dialektik Platons in die Richtung Hegels weist, ist, dass in platonischen Dialogen reine Gedanken oder Gegensätze wie Sein und Nichtsein, das Eine und Viele, das Unendliche und Endliche dialektisch betrachtet werden. (VGP II: 65ff.) In den frühen sokratischen Unterredungen werden statt reine Gedanken nur konkrete Vorstellungen behandelt, aber um reine Gedanken geht es in den Dialogen „Parmenides“, „Sophistes“ und „Philebos“. Im „Sophistes“ untersucht Platon die reinen Begriffe von Bewegung und Ruhe, Sein und Nichtsein usw. Platon setzt hier die Identität von Sein und Nichtsein aus dem „Parmenides“ fort, nämlich, dass das Seiende das Wahrhafte ist, aber nicht ohne die Negation bestehen kann. Das bedeutet, dass das Seiende am Anderssein teilhat. Das Sein und das Nichtsein bilden eine Einheit, die deren Verschiedenheit in sich schließt. Hegel hat hieran allerdings bemängelt, dass die beiden nur als identisch betrachtet werden oder dass nur vom einen zum anderen übergegangen wird und sie nicht in Widerspruch zueinander gesetzt sind. Dieser Punkt ist für Hegel der Kern der platonischen Dialektik. (VGP II: 74ff.)

*Kant* bestimmt die Dialektik im Rahmen der transzendentalen Logik. Er unterscheidet die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit, nämlich die Ästhetik, von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, nämlich der Logik. (KRV: B76.) Die Logik kann nach weiteren Unterscheidungen noch weiter aufgeteilt werden, nämlich in die allgemeine Logik und die Logik des besonderen Verstandesgebrauchs. Die erstere betrifft die notwendige Form des Gedankens, ohne dass sie die Verschiedenheit der Gegenstände berücksichtigt, während die letztere sich auf die bestimmte Art der Gegenstände Inhalt hat und als Organon verwendet wird. Die erstgenannte allgemeine Logik kann entweder reine oder angewandte Logik sein. Während die reine Logik mit Denkformen a priori zu tun hat, bezieht sich die angewandte Logik darauf, dass der Verstand die Vorstellungen empirisch unter den Bedingungen des Subjekts in concreto zur Geltung bringt. Kant betont hierbei, dass man den Kanon der reinen Logik nicht mit dem Organon des besonderen Verstandesgebrauchs verwechseln darf: „dass jene allgemeine Logik, die bloß ein Kanon zur Beurteilung ist, gleichsam wie ein Organon zur wirklichen Hervorbringung wenigstens zum Blendwerk von objektiven Behauptungen gebraucht, und mithin in der Tat dadurch missbraucht wurde. Die allgemeine Logik nun, als vermeintes Organon, heißt Dialektik.“ (KRV: B85.)

Diese Dialektik, die als Organon erkannt wird, führt zur „Logik des Scheins“. Während der Analytik die reine Logik als negativer Probestein beigeordnet ist, verlangt die Dialektik, dass sie über Gegenstände urteilen und auf diese Weise mehr Wissen erzeugen kann. Wenn die Gegenstände aber über das Vermögen des Verstandes hinausgehen und man dennoch über sie urteilen will, führt dies unvermeidlich zu unauflösbaren Widersprüchen (Antinomien). Dieser Prozess ist nach Kant unvermeidlich, wenn man mit dem reinen Verstand Gegenstände zu begreifen sucht, die unseren Erfahrungsbereich übersteigen. Diesbezüglich besteht die Aufgabe der transzendentalen Dialektik nicht nur darin, als eine Logik der Wahrheit die Bestandteile der transzendentalen Analytik aufzuzeigen, sondern auch darin, „als eine Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Scheins ihrer grundlosen Anmaßungen aufzudecken.“ (KRV: B87f.)



Dass die Vernunft als transzendente Idee begriffen wird, während der Verstand sich nur auf die Gegenstände der Anschauung oder vielmehr auf deren Synthesis in der Einbildungskraft bezieht, (KRV: B382f.) hat Hegel an diesen kantischen Ansatzpunkt kritisiert. Nach Hegel ist diese Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft bei Kant zwar zentral, aber durchaus nicht problemlos. Im Gegensatz zum Verstand, der das Denken in endlichen Verhältnissen ist, ist die Vernunft nach Kant auf das Unbedingte gegründet wie Platons Idee.<sup>2</sup> Hegel sieht dies negativ, wenn man die Kategorien, die nur auf empirische Anschauungen anwendbar sind, zum Bestimmen des Unbedingten gebraucht: Hierbei gerät man in falsche Schlüsse (Paralogismen) und Widersprüche (Antinomien). Positiv sieht es Hegel, dass Kant die transzendentalen Begriffe (Ideen) der Vernunft und dialektische Vernunftschlüsse der menschlichen Vernunft ans Licht bringt und sie systematisch einordnet. (Vgl. KRV: B366.)

Für Hegel bleibt die kantsche Vernunft noch abstrakt, weil sie keine Vereinigung des Unbedingten mit dem Bedingten erfolgt. Mit anderen Worten nach Hegel will Kant nur das Unbedingte aus dem Unbedingten hervorbringen und es systematisieren. Dieser Dualismus deutet einen Mangel bei Kant an, der nicht in der Lage ist, die beiden Seiten aufzuheben, um auf eine höhere Stufe zu gelangen.

Weitere Hegels Kritik an den Antinomien liegt darin, dass der Widerspruch zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit von Raum und Zeit nicht an und für sich geltend angesehen wird, sondern nur in unserem Gemüt. Das heißt: Der Widerspruch hat für Kant seine Quelle nur in unserem subjektiven Denken, er kommt uns nur idealistisch zu, und wir erfahren nicht, ob es ihn auch außerhalb von unseren Gedanken gibt. In diesem Sinne vermisst Hegel Kants Theorie, dass der Widerspruch nie aufgelöst wird. „Die wahrhafte Auflösung geht auf den Inhalt, dass die Kategorien keine Wahrheit an ihnen haben, ebenso wenig aber das Unbedingte der Vernunft, sondern nur die Einheit beider als konkrete.“ (VGP III: 359.) Diese Interpretationen der kantischen Dialektik spitzen sich in der Logik Hegels zu.

---

<sup>2</sup> Vgl. VGP III: 352 sowie Enz I: 121 ff. Vgl. auch: KRV: B370.

## 1.2 Dialektik am Anfang der Seinslogik

Bevor die Dialektik am Anfang der *Seinslogik* zur Sprache kommt, muss die Aufteilung von Hegels philosophischem System kurz zusammengefasst werden. Hegel hat gesehen, dass die Philosophie in seiner Zeit eher als eine besondere Wissenschaft anerkannt wird, die neben anderen Wissenschaften wie Psychologie oder Soziologie steht. Für seine eigene Philosophie beansprucht er jedoch, dass sie sich von anderen Wissenschaften darin unterscheidet, dass ihre Gegenstände das Absolute, Ganze und Allgemeine sind und sie sich nicht auf beschränkte Gegenstände richtet. Diese absoluten Gegenstände gelten ihm als wichtigste Kategorien und sollten dabei auseinander abgeleitet werden<sup>3</sup>.

In diesem Sinne besteht die Aufgabe der hegelschen Philosophie darin, von einer Kategorie ausgehend deren Voraussetzungen (oder ihre Begründung) aufzuzeigen. Das heißt, die Kategorie kann nicht isoliert betrachtet werden, sie (These) ist stets auf die anderen (Antithese) bezogen, wobei sie unterschiedlich, aber identisch mit diesen Anderen im Verhältnis steht. Diese entgegengesetzten Kategorien scheinen aber widersprüchlich zu sein. Wie diese Kategorien sich negieren und ineinander umschlagen können, muss mit dem Anfang der *Seinslogik* im folgenden Abschnitt auseinandergesetzt werden, denn einerseits darf die Philosophie nicht von Voraussetzungen ausgehen und andererseits gibt es keine feststehende „Methode Hegels“ unabhängig von konkreten Inhalten. Die dialektische Methode lässt sich nur anhand konkret durchgeführter Negationen verstehen.

---

<sup>3</sup> Bei diesem Abschnitt habe ich Prof. Dr. Alexander von Pechmann zu verdanken, weil sein Seminar „Hegels Wissenschaft der Logik“ von 2010 bis 2012 mich viel inspiriert hat.

### 1.2.1 Der voraussetzungslose Anfang in der Logik

Die Bestimmung des Seins als „reines Denken“ lautet: „Sein, reines Sein – ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen.“ (Logik I: 82.) Es handelt sich um reines Sein, das unbestimmt (vollkommene Leere) und unvermittelt (reflexionslos) ist. Demnach wird das reine Nichts nach diesen Bestimmungen als die Identität von Sein und Nichts aufgefasst: „Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat Nichts und nicht mehr noch weniger als Nichts [...] Nichts, das reine Nichts, es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst.“ (Logik I: 82f.)

In diesem Sinne sind Sein und Nichts von Anfang an abstrakt, leer und „ohne weitere Bestimmung“. Wenn beide unbestimmt sind, sind keine Unterscheidungen zwischen dem reinen Sein und dem reinen Nichts möglich. Es kann nicht in der Form gedacht werden, dass das „Sein des Seienden“ identisch mit dem „Nichtsein des Seienden“ ist. Dieser Unterschied ist einfach so unbestimmbar, dass sich beide im Denken als ein und dasselbe uns darstellen. „Nichts ist das leere Anschauen und Denken selbst und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das reine Sein.“ (Logik I: 83.)

Aus dieser Darstellung ergeben sich folgende Fragen: Was ist eigentlich „reines Sein“ bzw. „reines Nichts“ ohne Bestimmung? Wie unterscheidet das reine Nichts sich vom reinen Sein? Auf diese Fragen versucht Hegel in der Einleitung der WL zu antworten:

Dass der Anfang Anfang der Philosophie ist, daraus kann eigentlich auch keine nähere Bestimmung oder ein positiver Inhalt für denselben genommen werden. Denn die Philosophie ist hier im Anfang, wo die Sache selbst noch nicht vorhanden ist, ein leeres Wort oder irgendeine angenommene, ungerechtfertigte Vorstellung. Das reine Wissen gibt nur diese negative Bestimmung, dass er der *abstrakte* Anfang sein soll. (Logik I: 72.)

Wie ist nun die Beziehung zwischen Sein und Nichts? Dazu erklärt Hegel:

Es ist noch Nichts, und es soll Etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten. Der Anfang enthält also beides, Sein und Nichts; ist die Einheit von Sein und Nichts, – oder ist Nichtsein, das zugleich Sein, und Sein das zugleich Nichtsein ist. (Logik I: 73.)

Während der Verstand das reine Sein und das reine Nichts als zwei unterschiedliche Begriffe erfasst, setzt die Vernunft die beiden in einer dialektischen Betrachtung auseinander und führt sie im Werden zur Identität und Einheit. Das heißt: Die negative Vernunft gilt als dialektische Betrachtung des Übergangs vom Sein zum Nichts, während die positive Vernunft das reine Sein und das reine Nichts identisch erhält und sie in der Einheit (im Werden) begreift.<sup>4</sup>

### 1.2.2 Das Werden

Es ist unvermeidlich, dass nun folgende Fragen hervortreten: Wie geht das reine Sein zum reinen Nichts über? Gibt es zwischen Sein und Nichts ein hierarchisches Verhältnis? Oder kann das reine Nichts nur als eine zweite Form des reinen Seins gedacht werden? Geht es hier, oberflächlich gesehen, um eine Vorrangstellung des Seins?

Um diese Fragen zu beantworten, muss der Übergang vom Sein und Nichts aufgeklärt werden. Dieser Übergang besteht darin, dass beide jeweils in ihr anderes Moment übergehen und umschlagen: „Das Werden enthält, dass Nichts nicht Nichts bleibe, sondern in sein Anderes, in das Sein übergehe.“ (Logik I: 85.) Im Werden werden das Sein und Nichts nicht durch eine Voranstellung des Seins oder des Nichts gedacht, sondern gleichzeitig als gedachte Momente beibehalten. In diesem Sinne gilt das

---

<sup>4</sup> Vgl. TW 8, S. 168 ff.

Werden als eine Einheit für Sein und Nichts, wobei die beiden, indem sie ineinander übergehen, Momente des Werdens sind und sich unendlich aufeinander beziehen. „Aber ebenso sehr ist die Wahrheit nicht ihre Unterschiedenheit, sondern dass sie nicht dasselbe, dass sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar *jedes in seinem Gegenteil* verschwindet.“ (Logik I: 83.)

Am Anfang der WL postuliert Hegel einerseits die Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft, andererseits die Bewegung vom Sein zum Nichts. Im Gegensatz zu Parmenides akzeptiert Hegel den Ansatz Heraklits, sozusagen den Übergang vom Sein zum Nichts: Das Sein oder das Nichts schlägt um in der Einheit des Werdens. Das Werden ist die Einheit von Sein und Nichts in ihrer Unterschiedlichkeit und verharret gleichzeitig bei der Unterscheidung von Sein und Nichts sowie bei der Nicht-Unterscheidung von Sein und Nichts. In diesem Sinne ist das Werden widersprüchlich, wenn man es nur nach dem Verstand festhalten will. Dieser Widerspruch zeigt eine synthetische Betrachtung in dieser Form: Einheit von Verschiedenheit und Identität.

Es ist hervorzuheben, dass das Sein dem Verstand gemäß nicht als losgelöst vom Nichts betrachtet werden darf, denn die beiden sind dasselbe. Übrigens gilt sowohl das Sein als auch das Nichts jeweils nur als ein Moment in der Einheit des Werdens, der durch das Absolute vermittelt wird. Hegel hat deutlich gezeigt, dass der wirkliche Unterschied zwischen Sein und Nichts erst im Dasein besteht: „Erst *das Dasein* enthält den realen Unterschied von Sein und Nichts, nämlich ein Etwas und ein Anderes.“ (Logik I: 78.) Im Dasein ist erst der Ort, wo es einen Unterschied macht; dies verdeutlicht Hegel mit dem Beispiel, ob man wirklich 100 Taler in der Tasche hat oder nicht. Dieses Beispiel bezieht sich aber auf die wirkliche Ebene und stellt uns damit vor ein neues Problem: Sollten wir uns am Anfang auf wirkliche Ebene des Verstandes stützen oder besser auf der Ebene der Vernunft?

Es ist wichtig, zu sehen, dass Hegels Synthese vom „Sein – Nichts – Werden“ in der WL nur eine *contradictio in adjecto* dargestellt, aber nicht überzeugend begründet wird. Der Unterschied zwischen Sein und Nichts kann nicht auf der wirklichen Ebene

des Verstandes aufgeklärt werden: Warum ist das Nichts nicht mehr das reine Nichts, sondern wird schon als ein zweites gedacht, welches das reine Sein bereits voraussetzt? Hegel erklärt hierzu: „Nichts pflegt dem Etwas entgegengesetzt zu werden; etwas aber ist ein bestimmtes Seiendes, das sich von anderem Etwas unterscheidet [...]. Das Nichtsein enthält die Beziehung auf das Sein; es ist also nicht das reine Nichts, sondern das Nichts, wie es bereits im Werden ist.“ (Logik I: 48.)

### **1.3 Die Dialektik im Vorbegriff der *Enzyklopädie***

In Hegels *Enzyklopädie* (§ 79-83, [im Vorbegriff]) gibt es eine dreifache Teilung der Momente des „Logisch-Reellen“, nämlich „das Logische [hat] der Form nach drei Seiten“: A. die abstrakte oder verständige Seite. B. die dialektische oder negativ-vernünftige Seite. C. die spekulative oder positiv-vernünftige Seite.

Für diese drei Seiten sind Merkmale zu nennen: Erstens geht es hier nicht um Teile der Logik, sondern um „Momente jedes Logisch-Reellen“. Zweitens: „Sie können sämtlich unter das erste Moment, das Verständige, gesetzt und dadurch abgesondert auseinandergehalten werden, aber so werden sie nicht in ihrer Wahrheit betrachtet.“ (Enz I: § 79.) Drittens: „Die Einteilung ist hier ebenfalls nur antizipiert und historisch.“ (Enz I: § 79.)

In der vorliegenden Arbeit werden nähere Bestimmungen für den Verstand dargestellt. Bei Hegel lesen wir: „Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend.“ (Enz I: § 80.)

Der Verstand ist eine Tätigkeit des denkenden Ichs und wird von Hegel als Bestimmen, Trennen und Abstrahieren charakterisiert. Genauer gesagt: Da der Verstand zur Entstehung des bestimmten Wissens durch Unterscheidung der Abstraktion von dem Besonderen beiträgt, versucht er immer, die Gegenstände in ihrer festen Bestimmtheit zu erfassen und durch Abstraktion das Allgemeine zu erreichen. Sein Prinzip ist „die abstrakte Identität, die einfache Beziehung auf sich [...]. Indem der Verstand sich zu seinen Gegenständen trennend und abstrahierend verhält, so ist derselbe hiermit das Gegenteil von der unmittelbaren Anschauung und Empfindung.“ (Enz I: § 80, Zusatz.)

Aber das vom Verstand erfasste Allgemeine schließt nur etwas Endliches und Unterschiedliches in sich ein und ist abhängig oder bedingt von Anderem. Mit anderen Worten: Dieses Allgemeine befindet sich nicht in einem Stillstand, sondern besteht nur im Umschlagen bei der Negation von dem Anderen. In diesem Sinne ist „das Verständige allerdings nicht ein Letztes, sondern vielmehr endlich und näher von der Art ist, daß dasselbe auf die Spitze getrieben in sein Entgegengesetztes umschlägt.“ (Enz I: § 80, Zusatz.) Das heißt, der Verstand kann es nicht erreichen, dass das von ihm gefasste Allgemeine als das Absolute oder das letzte Prinzip anerkannt werden kann. Der Verstand kann nur etwas Bestimmtes in sich naheliegenden Bereichen fixieren, sodass er in Philosophie, Religion und Kunst nicht in der Lage ist, deren Wahrheit als Erscheinung zu entdecken.

### **1.3.1 Die negative Vernunft**

Hegel hat das Dialektische oder Negativ-Vernünftige so definiert: „das dialektische Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten.“ (Enz I: § 81.)

Für Hegel ist die Dialektik „die wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen der Dinge oder des Endlichen überhaupt.“ (Enz I: § 81.) – nicht, weil das Endliche von außen beschränkt ist, sondern weil es sich negieren muss und in sein Gegenteil umschlägt. Das wichtigste Merkmal dieser Dialektik ist es aber, dass diese Negation und der Umschlag die Notwendigkeit des Endlichen sind:

In ihrer eigentümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik vielmehr die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt. Die Reflexion ist zunächst das Hinausgehen über die isolierte Bestimmtheit und Beziehen derselben, wodurch diese in Verhältnis gesetzt, übrigens in ihrem isolierten Gelten erhalten wird. Die Dialektik dagegen ist dies *immanente* Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation darstellt (Enz I: § 81.).

Im Unterschied zur Dialektik setzt der Skeptizismus die vollkommene Verzweiflung an allem festen und bestimmten Bestehen durch. Im antiken Skeptizismus wird in der vollkommenen Negation alles Positiven alles zur Vernichtung gebracht.

In diesem Skeptizismus wird ein Problem angestoßen – und zwar: ob sich die vollkommene Negation, die im hohen Skeptizismus entwickelt wurde, auf das letzte Resultat des Denkens beziehen kann. Laut Hegel ist dies unmöglich, weil das Resultat des Skeptizismus nicht mehr ein unmittelbares Nichts ist, sondern ein Vermitteltes ist.

Dieser verkennt sein Resultat, indem er dasselbe als bloße, d.h. als abstrakte Negation festhält. Indem die Dialektik zu ihrem Resultat das Negative hat, so ist dieses, eben als Resultat, zugleich das Positive, denn es enthält dasjenige, woraus es resultiert, als aufgehoben in sich und ist nicht ohne dasselbe. (Enz I: § 81, Zusatz.)

Da nach der vorigen Darstellung das Sein und das Nichts zusammen dasselbe sind, ergibt der Widerspruch zwischen beiden nicht nichts, sondern eine Einheit. Daran knüpft die positive Vernunft an, die diese widersprüchliche Einheit als ein Ganzes auffasst.



### 1.3.2 Die spekulative Vernunft

Hegel definiert die spekulative Vernunft wie folgt: „Das Spekulative oder Positiv-Vernünftige fasst die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist.“ (Enz I: § 82.)

Während der Skeptizismus den Verstand kritisiert und der Verstand seine Bestimmungen gegen den gleichzeitigen Widerspruch nicht retten kann, kann die Vernunft die Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung aufnehmen und sie zu einer Einheit führen. Es geht hier um die affirmative Vernunft, die die Auflösung und das Übergehen der Bestimmungen in sich enthalten kann. Das Resultat der affirmativen Vernunft ist nicht mehr ein abstraktes Unmittelbares; dieses Vernünftige ist „zugleich ein konkretes, weil es nicht einfache, formelle Einheit, sondern Einheit unterschiedener Bestimmungen ist.“ (Enz I: § 82.)

Das Vernünftige gilt auch als das Spekulative, insofern es gedacht wird.<sup>5</sup> Es ist dasjenige, „welches jene Gegensätze, bei denen der Verstand stehenbleibt (somit auch den des Subjektiven und Objektiven), als aufgehoben in sich so enthält.“ (Enz I: § 82, Zusatz.) Darum kann es die konkrete Bestimmung und die Totalität begreifen. Hegel betont, dass der Inhalt der spekulativen Vernunft nicht in einseitiger Form (als Satz) zustande kommt.

Es ist wichtig zu sehen, dass das Vernünftige im religiösen Zusammenhang auch das *Mystische* genannt wird. Für den Verstand ist das Spekulative geheimnisvoll, da „das Mystische [...] die konkrete Einheit derjenigen Bestimmungen ist, welche dem Verstand nur in ihrer Trennung und Entgegensetzung für wahr gelten.“ (Enz I: § 82, Zusatz.)

---

<sup>5</sup> Vgl. Enz I: § 82.

Da die positive Vernunft die widersprüchliche Einheit als ein Ganzes auffasst, ist diese neue Einheit konkret in dem Sinne, dass das eine nicht ohne das andere gedacht werden kann. In dieser Einheit werden die Unterschiede festgehalten und als dasselbe behandelt – im Sinne „des Gangs der Sache selbst“, wie Hegel dies vielfach ausgedrückt hat. Da das Sein und das Nichts nicht gegeneinanderstehen, werden somit auf die spekulative Ebene zum Werden geführt, was „durch seinen Widerspruch in sich in die Einheit, in der beide aufgehoben sind, zusammenfällt; sein Resultat ist somit das *Dasein*.“ (Enz I: § 89.) Das Dasein ist *ein bestimmtes Sein*, welches die Bestimmungen vom Sein und Nichts an sich trägt.

Da erst im Werden das Sein und das Nichts aufgehoben sind und ihre Einheit mit konkreten Bestimmungen eintritt, besteht hier eine theoretische Aporie in der Frage, wie man die negative Vernunft von der spekulativen Vernunft unterscheiden kann. Denn der Übergang vom Verstand zur negativen Vernunft und nicht zuletzt zur spekulativen Vernunft ist dem Verfasser hier noch unklar.<sup>6</sup>

Wie oben dargestellt wurde, erfolgt bei der negativen Vernunft nur ein Ausgang aus der Beschränktheit (als immanentes Hinausgehen), während die spekulative Vernunft etwas Vorgegebenes negiert und es in etwas Höheres aufhebt. In dieser Hinsicht gilt die spekulative Vernunft ein Lösungsmodell zur Überwindung der Dichotomie. Aber die Grenze vom Verstand zur negativen Vernunft bleibt nach der Auffassung des Verfassers noch vage, weil entweder der Verstand oder die Vernunft die Dichotomie auf eine abstrakte Weise behandeln müssen.

In diesem Sinne ist die Frage, ob es die negative Vernunft ist oder die spekulative Vernunft, die als eine Zumutung für das Denken den Übergang vom Sein zum Nichts zu erklären vermag. Eine zweite Frage ist, ob die spekulative Vernunft hier als ein tragfähiges oder als ein mystisches Konzept dient.

---

<sup>6</sup> Michael Wolff hätte einen Hinweis in dieser Richtung gegeben: Vgl. Michael Wolff: Die Momente des Logischen und der Anfang der Logik in Hegels philosophischer Wissenschaft. In: H. F. Fulda & R. P. Horstmann (Hgg.), Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels. Stuttgart: Klett-Cotta, 1996, 226–243.

## 1.4 Zur Dialektik von Etwas und Anderem

Dasein ist die Sphäre der Bestimmtheit, aber es gilt noch nicht als Bestimmtes, Differenziertes, denn es ist noch unmittelbar und nicht reflektiert. Aber dennoch sind Bestimmtheit, Qualität, Realität und Negation im Dasein bereits aufgetreten: Die Bestimmtheit ist gesetzt durch das Einbeziehen des Nichtseins in das Dasein, aber sie isoliert sich noch nicht vom Sein und kann sich daher nicht mit dem Nichtsein im Dasein identifizieren: „Das Sein ist nicht das *Allgemeine*, die Bestimmtheit nicht das *Besondere*. Die Bestimmtheit hat sich noch *nicht* vom *Sein abgelöst*.“ (Logik I: 118.) Aus der Einheit von Sein und Nichtsein ergibt sich die *Qualität*, die unmittelbar als seiende Bestimmtheit und nicht als vom Dasein trennbar zu denken ist. Unter der Qualität sind noch zwei Momente zu verstehen, die auf Sein und Nichtsein bezogen sind und sich jeweils an der Realität (die Betonung des Seinsmoments) sowie auch an der Negation (die Betonung der Verneinung) orientieren. Damit verknüpft Hegel den Übergang von der Einheit des Seins und Nichtseins zum *Etwas* im Dasein, nämlich durch die Definition von Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*. (Logik I: 121.)

Was „Negation“ und „Negation der Negation“ eigentlich bedeutet, ist zentral und fundamental für Verständnis dessen, was Hegel unter Dialektik versteht. Hegels Auffassung von der Negation verbindet sich mit der Negation von Spinoza. Wenn man die Definition der Negation von Spinoza und Hegel vergleicht, kann man sehen, dass Spinoza die Negation definiert hat als „*determinatio negatio est*“<sup>7</sup>, während Hegel die Negation Spinozas folgendermaßen interpretiert: „Die Bestimmtheit ist die Negation als affirmativ gesetzt, – ist der Satz des Spinoza: *Omnis determinatio est negatio*.“ (Logik I: 121.) Es scheint sich hier nicht um die originäre Bedeutung von

---

<sup>7</sup> Zur Auslegung des Unterschiedes zwischen Hegelsche Negation und Spinozas Negation kann es mit folgenden sekundären Literaturen vertieft werden: Vgl. Sarlemijn, Andries: Hegelsche Dialektik. De Gruyter 2011. S. 142ff. Vgl. auch Duffy, Simon: The Logic of Expression: Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze. Ashgate New Critical Thinking in Philosophy 2006. S. 18ff.

Spinoza, sondern um Hegels spezifische Interpretation zu handeln, denn Hegels hat die Absicht, die Korrelation von Negation und Determination zu verallgemeinern und sie als Vorgriff auf die wechselseitige Determinierung von Etwas und Anderem aufzufassen.

Diese wechselseitige Determinierung und Widersprüchlichkeit im Dasein wird in der Endlichkeit durch die Ausführung der Negation gesetzt. Obwohl die Negation im Dasein noch nicht reflektiert ist, wird sie aber durch die Reflexion aus ihren Momenten der Bestimmtheit oder Qualität zum Begriff des Etwas geführt: „Die Realität enthält selbst die Negation, ist Dasein, nicht unbestimmtes, abstraktes Sein. Ebenso ist die Negation Dasein, nicht das abstrakt sein sollende Nichts, sondern hier gesetzt, wie es an sich ist, als seiend, dem Dasein angehörig.“ (Logik I: 122.)

Nach Hegel sind Etwas und Anderes beide Daseiende und ihre Bezeichnung als Etwas oder Anderes ist willkürlich; nur durch „Dieses“ oder „Jedes“ kann die Problematik gelöst werden. Deshalb knüpft Hegel die Bedeutung des Anderen an Platons Begriff *το ἕτερον* (das Andere): Es hat mit dem Anderen zu schaffen, das als Anderes eine eigene Natur hat und daher nicht mehr als ein anderes Etwas gegenüber dem „gleichwertigen“ Etwas begriffen werden kann. Ontologisch gesehen ist dieses Andere für Hegel die physische Natur, die das Andere des Geistes ist, welcher das „wahrhafte Etwas“ ist. Man kann sehen, dass Hegel die spekulative Vernunft zur Unterscheidung von Etwas und Anderem herangezogen hat: Der Geist als absolut in der Identität seiner selbst ist immer mit seinem Anderen zu verstehen, welches vom Absoluten gegen den Geist gerichtet ist. Mit anderen Worten: Das Andere hat seine Bestimmtheit erst im Etwas, das es setzt. Das Andere ist nicht selbständig seiend, es kann sein Seinsprinzip nicht aus sich selbst entwickeln, sondern es ist das „Außer-sich-Seiende“. Auf der Stufe des Etwas treten aber zwei (zunächst getrennte) bestimmende Seinsmomente auf, die auf das Qualitätsprinzip von Realität und Negation zurückzuführen sind: a. das Sein-für-Anderes und b. das Ansichsein.

a. Sein-für-Anderes: Da das Etwas sich auf sein Anderes bezieht, muss es als

abhängig von seinem Anderen begriffen werden: „Etwas erhält sich in seinem Nichtdasein; es ist wesentlich eins mit ihm und wesentlich nicht eins mit ihm. Es steht also in Beziehung auf sein Anderssein.“ (Logik I: 127.) Aber das Etwas kann sich dennoch von dem Anderen differenzieren, indem es durch seine Unterschiedenheit in Beziehung mit dem Anderen steht. Hegel nennt diese Beziehung vom Etwas zu seinem Anderen Sein-für-Anderes.

- b. Ansichsein: Die Differenzierung zum Anderen bedeutet einerseits die Abhängigkeit des Etwas vom Anderen im Sinne des Seins-für-Anderes, aber andererseits lässt sich das Etwas durch die Reflexion auf es selbst betonen. Das heißt, das Etwas pflegt nicht negativ zu ergreifen und nur das Moment des anfänglichen Nichts widerzuspiegeln, sondern es muss affirmativ als Wiederkehr des Seins anerkannt werden, genauer gesagt als Negation der Negation. Hegel nennt dieses Ansichsein „Gleichheit mit sich gegen seine Ungleichheit.“ (Logik I: 128.)

Diese beiden Momente, nämlich Sein-für-Anderes und das Ansichsein, bilden die wirkliche Einheit von Etwas und Anderem in sich ab, wobei das Etwas und das Andere nicht isoliert voneinander zu betrachten sind: „Die ersteren enthalten die Beziehungslosigkeit ihrer Bestimmtheit. Etwas und Anderes fallen auseinander. Aber ihre Wahrheit ist ihre Beziehung; das Sein-für-Anderes und das Ansichsein sind daher jene Bestimmungen als Momente eines und desselben gesetzt, als Bestimmungen, welche Beziehungen sind und in ihrer Einheit, in der Einheit des Daseins bleiben.“ (Logik I: 128.) Es ist wichtig, zu sehen, dass die Beziehung zwischen Etwas und Anderem die Wahrheit darstellt: Erst durch die wechselseitige Beziehung wird die Wahrheit begrifflich bestimmbar und damit logisch reell. In diesem Sinne kann gezeigt werden, wie die dreifache Teilung der Momente des „Logisch-Reellen“ im Etwas und im Anderen zum Konkretum kommt: Erstens zeigen sich Etwas und Anderes samt ihrer aufeinander bezogenen Bestimmtheit als Unterschiedenheit auf der Ebene des Verstandes. Zweitens, die negative aufeinander Bezogene und damit Abhängige, Identische auf der Ebene der negativ-dialektischer Vernunft und drittens

die Einheit der beiden im Ganzen auf der Ebene der spekulativen Vernunft werden gezeigt, obwohl die spekulative Einheit noch vermittelt herzustellen ist. Das Dasein als Einheit kann aber diese spekulative Einheit vom Etwas und Anderem nicht mehr darstellen; es ist bereits vor der Rückkehr des Anderen zum Etwas erreicht worden, weil die beiden Momente, die sich aus dem Dasein ableiten, im Dasein aufgehoben sind.

Von der Identität von Sein-für-Anderes und Ansichsein geht Hegel aus, wenn er nun den weiteren systematischen Verlauf der *Logik* projiziert: „Es ergibt sich formell diese Identität schon in der Sphäre des Daseins, aber ausdrücklicher in der Betrachtung des Wesens und dann des Verhältnisses von Innerlichkeit und Äußerlichkeit, und am bestimmtesten in der Betrachtung der Idee als der Einheit des Begriffs und der Wirklichkeit.“ (Logik I: 129.)

### **1.5 Die Notwendigkeit des Rückverweises auf das philosophische System Hegels und den Systemteil der Logik**

Wenn man die Dialektik mit obigem Konkretum fasst, kann sie in folgender vom Verfasser kurz zusammengefassten systematischen Form ausgedeutet werden: Die Dialektik ist nicht nur als eine doppelte Negation und Rückkehr zum ersten zu begreifen, sondern es wird spekulativ nach den antinomischen in sich strukturierten Momenten gesucht, die als wechselseitige Gegensätze in der Identität auftreten und danach aufgehoben sind. Die Rückkehr zum ersten durch die spekulative Vernunft ist erst in diesem Sinne erfolgreich. Aber dieser dialektische Prozess schreitet noch nicht bis zum Ende fort, weil die Vereinigung der Widersprüche nur unter der Bedingung möglich ist, dass die vereinigenden Kategorien (oder Momente) selbst wieder widersprüchlich sind.

Aus der obigen Analyse ergibt sich, dass jede Kategorie isoliert betrachtet noch einseitig und mangelhaft ist: Sie muss im widersprüchlichen Verhältnis zu anderen stehen, damit diese sich, neue Momente aufzeigend, in eine in sich geschlossene Systematik differenzieren und dann vereinigen können, wobei es möglich ist, wieder zum Anfang der Kategorie zurückzukehren. Man kann vermuten, dass Hegel hier die Absicht hat, durch den vollständigen dialektischen Prozess der Logik und deren Anwendung auf die „Realphilosophie“ am Ende den absoluten Geist darzustellen.

Es wird deutlich, dass die Negation der Negation in verschiedenen *Logiken* (*Seinslogik*, *Wesenslogik* und *Begriffslogik*) mit unterschiedlichen Kategorien konfrontiert wird. Bei jeder Negation betrachtet Hegel sie in ihrer konkretesten und vollsten Entfaltung.

Aus den übrigen Werken Hegels geht hervor, dass Hegel die dialektische Methode nicht nur in seiner Philosophie (zuerst in *Wissenschaft der Logik*) durchgesetzt hat, sondern auch in den anderen Teilen seines „Systems der Wissenschaft“ in Anwendung bringt, nämlich in der *Phänomenologie des Geistes*, der *Wissenschaft der Natur* und der *Wissenschaft des Geistes*. Der Grund dafür kann sein, dass „die Idee aber sich als das schlechthin mit sich identische Denken erweist und dies zugleich als die Tätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüberzustellen und in diesem Anderen nur bei sich selbst zu sein.“ (Enz I: § 18.) Die Logik gilt als „das schlechthin mit sich identische Denken“ (Enz I: § 18.) und als „die Wissenschaft der Idee an und für sich,“ (Enz I: § 18.) womit sie zum ersten Teile philosophischer Wissenschaft zählt. Zum zweiten Teil gehört die Naturphilosophie, die „als die Tätigkeit zu verstehen ist, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüberzustellen“ (Enz I: § 18.) und daher „als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein“ (Enz I: § 18.) gelten kann. Die Geistesphilosophie gilt aber als der dritte Teil, denn sie kehrt in ihrem Anderen wieder zur Natur in sich selbst zurück.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Vgl. Enz I: § 18.

Wenn man die drei Glieder von Hegels philosophischem System mit dem dialektischen Prozess in Verbindung bringt, kann gezeigt werden, dass die Logik als das Absolut-Allgemeine sich die anderen beiden Glieder, nämlich die Natur als das Besondere und den Geist als die Einzelheit, miteinander bewirken lässt. Hegel fasst in seiner Darstellung der dialektischen Methode alles Vernünftige als dreifachen Schluss in der Weise, dass jedes seiner Glieder sowohl als Extrem als auch als die vermittelnde Mitte fungiert.<sup>9</sup>

Laut Hegel liegt der erste Schluss darin, dass die Natur das mittlere und zusammenschließende Glied ist, welches sich aber erst im Zusammenspiel mit den beiden Extremen der Logik und des Geistes entfaltet. Der Geist ist nur der Geist in dem Sinne, dass er durch die Natur vermittelt ist.

Nach Hegels Darstellung sollte der Geist, der das subjektive Individuelle zu nennen ist, zur Mitte kommen – dann sind die Natur und die Logik die Extreme. Der Geist kehrt auf diese Weise in sich zurück, wenn er in der Natur die logische Idee begreift und sie zu ihrem Wesen erheben kann.

Drittens ist die logische Idee, als absolut Allgemeine, die Mitte – dann ist sie die absolut allgemeine Substanz des Geistes und der Natur. „Der dritte Schluß ist die Idee der Philosophie, welche die sich wissende Vernunft, das Absolut-Allgemeine zu ihrer Mitte hat, die sich in Geist und Natur entzweit, jenen zur Voraussetzung als den Prozeß der subjektiven Tätigkeit der Idee und diese zum allgemeinen Extreme macht, als den Prozeß der an sich, objektiv, seienden Idee.“ (Enz III: § 577.)

Aus der obigen Analyse ergibt sich die Frage, wie sich die Logik zur Geistesphilosophie verhält. Und man kann auch noch genauer die Fragen stellen wie die folgenden: Wie verbindet man die Logik mit der Geistesphilosophie, genauer gesagt mit der Rechtsphilosophie? Ist die Logik Voraussetzung für die

---

<sup>9</sup> Vgl. Enz III: § 575–577.



Rechtsphilosophie? Und wenn ja, dann wie? In der heutigen Hegel-Forschung ist die Analyse des Verhältnisses zwischen Logik und Rechtsphilosophie zu einem Hauptproblem geworden, wobei man nicht übersehen darf, dass diese Analyse auch leicht zu einer Fehldeutung der Rechtsphilosophie führen könnte.

## 2. Die dialektische Methode in Hegels Rechtsphilosophie

Hegel hat die Geistesphilosophie in drei Hauptformen dargestellt: „die Philosophie des Geistes enthält drei Abschnitte. Sie betrachtet 1. den Geist in seinem Begriff, Psychologie überhaupt, 2. die Realisierung des Geistes, 3. die Vollendung des Geistes in Kunst, Religion und Wissenschaft.“ (NHS: 42)

Erstens, dass der Geist „in der Form der *Beziehung auf sich selbst* ist, innerhalb seiner ihm die ideelle Totalität der Idee [wird], d. i. daß das, was sein Begriff ist, für ihn wird und ihm sein Sein dies ist, bei sich, d. i. frei zu sein.“ (Enz III: § 385.) Hegel nennt diese Stufe des Geistes *Subjektiver Geist*; der Geist beginnt hier erst, aus dem Zustand des Außer-sich-Seins in den Zustand des Für-sich-Seins überzugehen. Zweitens: Der *objektive Geist* befindet sich „in der Form der Realität als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, in welcher die Freiheit als vorhandene Notwendigkeit ist.“ (Enz III: § 385.) Das heißt: Während die einzelne Freiheit im subjektiven Geist sich nur mit der innermenschlichen Freiheit an sich befasst, muss die Freiheit als zwischenmenschliche Freiheit ergriffen werden, und zwar in Gesetzen und Institutionen, die sich als Notwendigkeit manifestieren. Drittens, im Gegensatz zum subjektiven und objektiven Geist ist der absolute Geist aber unendlich zu fassen und liegt „in an und für sich seiender und ewig sich hervorbringender Einheit der Objektivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffs.“ (Enz III: § 385.) Erst auf dieser Stufe des Geistes kann die Idee als An-und-für-sich-Seienden ihre Wahrheit erlangen.

Hegel hat *die Grundlinien der Philosophie des Rechts – Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* im Jahr 1820 als Vorbereitung der Rechtswissenschaft veröffentlicht, wobei diese Schrift als Lesebuch für seine Vorlesungen diente.<sup>10</sup> Von 1817 bis zum Ende seines Lebens wurde die

---

<sup>10</sup> Der Ursprung des Begriffs Naturrecht ist in GW 26, 2, § 2 den Anmerkungen von Wannenmann zu entnehmen. Vgl. GW 26, 2 § 2. In der vorliegenden Arbeit lässt sich *die Grundlinien der Philosophie des Rechts – Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* als

Rechtsphilosophie durch die Nachschriften seiner Vorlesungen von ihm selbst und auch von seinen Schülern angereichert. Auffällig ist, dass die hegelsche Rechtsphilosophie aufgrund der Karlsbader Beschlüsse und der damaligen politischen Verhältnisse in Preußen einerseits in einer konservativeren Form erschienen ist, andererseits von Hegel aber bereits in der *Enzyklopädie* (im Jahr 1817, jedoch in der Form der Entwürfe) als der objektive Geist integriert wurde.<sup>11</sup> Es muss aber zuerst aufgeklärt werden, wie die Logik in der *Geistesphilosophie* und nicht zuletzt in der *Rechtsphilosophie* bestätigt und daher umgestaltet werden kann.

## **2.1 Die Umgestaltung der Logik in der Geistesphilosophie und in der Rechtsphilosophie**

Ein kurzer Rückblick zur Logik zeigt, dass das Recht eine Gestalt des Geistes, aber nicht eine Gestalt des reinen Denkens ist. In diesem Sinne ist aber die direkte Anwendung oder Entfaltung der Logik in der Geistesphilosophie immer fraglich. Mit anderen Worten: Die Logik gilt nicht als Gegenstand der Geistesphilosophie. Letztere bedarf zwar einer Logik des Gegenstandes, doch kann dies nicht aus der Perspektive der Logik beurteilt werden.

In *Grundlinien* geht Hegel davon aus, das Recht in erster Linie unter der Idee des Rechts zu erfassen: „die philosophische Rechtswissenschaft hat die Idee des Rechts, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande.“ (GPR: § 1) Es ist hier nicht zu übersehen, dass der Begriff „Idee“ nicht nur die gesamte Sphäre,

---

„Grundlinien“ kennzeichnen. Gleichmachend werden *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* als „Geschichtsphilosophie“ und *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* als „Religionsphilosophie“ gekürzt. Die Abkürzung für „Geistesphilosophie“ bedeutet aber die *Philosophie des Geistes* von Hegel und die „Rechtsphilosophie“ bedeutet die *Philosophie des Rechts*.

<sup>11</sup> Über Hegels Erwägung einer Zurückhaltung der Rechtsphilosophie kann man in der Einleitung des Herausgebers von ILT in Band 4 mehr erfahren: Der exoterische und der esoterische Hegel (1824–1831). Vgl. ILT Band 4: 45 ff.

sondern auch die logische Form jeder einzelnen Stufe in der Rechtsphilosophie betrifft, denn es geht bei der Erlangung der Idee einerseits immer um eine Zusammensetzung von Begriffsbestimmungen und deren Verwirklichungen, wobei die spekulative Vernunft die Geltung der Rechtbestimmungen mit ihrer Wirkung vereinigt. Andererseits ist die Stufe der Idee im Zusammenhang mit der Subjektivität zu sehen: Zum Beispiel gilt die Idee des abstrakten Rechts als die Verbindung von Person und Eigentum, während die Idee der Moralität die Verknüpfung von Handlung und Eigentum ist. Es ist wichtig, zu sehen, dass die Idee des Rechts sich auf keinen Fall von der „Idee des reinen Gedankens“ ableiten lässt, weil sie nicht nur apriorische Bestimmungen, sondern auch empirische, reflektierte Bestimmungen in sich enthält. Diesbezüglich muss die Realisierung der *Logik* in der Geistesphilosophie durch eine immanente Entwicklung ermöglicht werden, die sich aus den Bestimmungen (oder Gesetzen) des Geistes und des freien Willens ergibt, welcher in *Grundlinien* § 4 „eine besondere Weise des Denkens“ (Vgl. GPR: § 4) genannt wird. Das heißt, diese besondere Weise des Denkens gehört nicht mehr zum reinen Denken, denn sie konstituiert die ganze Welt des Rechts.

Nun wird deutlich, warum Hegel die Idee des Rechts mit der Idee des freien Willens zusammenschließt, denn die Entwicklung des freien Willens bedeutet die Herstellung einer Welt der Freiheit: „der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige* und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher *frei* ist, so dass die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur ist.“ (GPR: § 4)

Die Umgestaltung oder Bereicherung der *Logik* durch die immanente *Logik des Gegenstandes* lässt sich in der Umgestaltung der logischen Stufen sowohl in der *Geistesphilosophie* als auch in der *Rechtsphilosophie* zeigen.<sup>12</sup> Die Stufen sind die

---

<sup>12</sup> Die folgenden Veröffentlichungen haben den Verfasser bei diesem Punkt inspiriert: Vgl. Bergés, Alfredo: *Der freie Wille als Rechtsprinzip: Untersuchungen zur Grundlegung des Rechts bei Hobbes und Hegel*. Felix Meiner Verlag 2012. S. 290ff. Und auch Vgl. Henrich,

verschiedenen Momente oder Bestimmungen in der Entwicklung der Freiheit, wobei jede Stufe wegen der charakteristischen Seinsweise der *Geistesphilosophie* als eine besondere Gestaltung fungiert. Ebenso wie die Geistesphilosophie besteht auch der Inhalt der *Rechtsphilosophie* im Aufbau der Stufen und die Stufen erhalten in der *Rechtsphilosophie* durch die immanente Logik des Rechts weitere Gestaltung. In der *Rechtsphilosophie* sind die Stufen des objektiven Geists nicht nur die Momente der Entwicklung der Idee der Freiheit, die eine Grundbestimmung der Logik der *Geistesphilosophie* ist, sondern diese Stufen kommen auch in den Widersprüchen zwischen subjektivem und objektivem Geist (oder sozusagen in der Kollision zwischen besonderem und allgemeinem Willen) zum Tragen. Die zentrale Frage ist, inwiefern die Vernunft in der Rechtsphilosophie diese Kollision durch die immanente Logik des Gegenstandes in ihren Momenten und Bestimmungen sich realisieren lässt.

Weiter ist noch hervorzuheben, dass Hegel in seiner Rechtsphilosophie die Tätigkeit des freien Willens als die Herausbildung und Vereinigung des vollständigeren Rechtsdenkens historisch betrachtet hat. Die von Hegel entwickelten neuen Rechtsbegriffe sind nicht nur als Vernunftsprinzipien, sondern auch mit ihren jeweiligen Momenten der Verwirklichung zu begreifen, denn nur der freie Wille kann die beiden Seiten zur Einheit der Bestimmungen der Rechtsbegriffe und der realen Rechtsgestaltung bringen. Für Hegel ist eine isolierte Betrachtung zur rein begrifflichen Definition der Rechtsbegriffe oder zur rein geschichtlichen Analyse des Rechts eine leere Abstraktion.

Laut Hegel erfordert die Erhebung der Freiheit zum alleinstehenden Prinzip aller Rechtsentwicklungen eine adäquate geistesgeschichtliche Konstruktion zwischen der Einführung des Prinzips des freien Willens und der bestimmten Gestaltung des Prinzips

---

Dieter: Logische Form und reale Totalität. Über die Begriffsform von Hegels eigentlichem Staatsbegriff. In: Henrich, Dieter / Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik. Stuttgart 1982, 428ff, und Vgl. Ottmann, Henning: Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie. Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem. In: Henrich, Dieter / Horstmann, Rolf. Peter (Hg.): Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik, Stuttgart 1982, 382ff.

der Freiheit. In dieser geistesgeschichtlichen Konstruktion ist die Einbeziehung der Geschichte eine hinreichende Bedingung für die Form der Verwirklichung der Freiheit<sup>13</sup>, denn die Durchführung der Freiheit kann ihre Vollendung in der Explikation aller Gestaltungen des Geistes erlangen. In diesem Sinne besteht das Recht aus Gestaltungen des Geistes und der Geist ist geschichtlich. In der vorliegenden Arbeit wird aufgezeigt, wie das Recht sich auf seine Geschichte hin zur Vollendung der Gestaltungen des Rechtsdenkens bezieht.

Hegel behält China und die dortige soziale Situation als Objekt seiner Kritik vor Augen und kritisiert China auf allen Ebenen der *Geistesphilosophie*. Denn einerseits scheint Hegel an China großes Interesse zu haben und hat sich in seinen Vorlesungen von 1819 bis 1830 in mehreren Sitzungen zur *Geistesphilosophie*, insbesondere zur *Rechts- und Geschichtsphilosophie*, auf die China-Auslegung konzentriert. Andererseits versucht Hegel die rechtlichen Prinzipien wie die sittliche Struktur der Familie, der Gesellschaft und des Staates in ihrer theoretischen Form mit der verwirklichten Gestaltung in der Weltgeschichte zu vergleichen, um sich korrigieren zu lassen. Für Hegel ist China die erste Gestaltung in der Weltgeschichte, mit der der Begriff des Willens verglichen werden kann. Diesbezüglich ist zu fragen, welche Urteile oder Schlussfolgerungen nach Hegels System tatsächlich für Mängel des damaligen chinesischen Staates sprechen.

---

<sup>13</sup> Siehe: Jaeschke, Walter: Das Selbstbewußtsein des Bewußtseins, in: Thomas Sören Hoffmann (Hg.) Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der "Phänomenologie des Geistes" aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums. 2009. S. 28: „Wenn – und ich sage mit Nachdruck: Wenn – die geschichtliche Veränderung des Wissens nicht bloß als kontinuierlicher Wechsel seiner Gegenstände oder als quantitative Erweiterung durch Einbeziehung immer neuer Inhalte zu beschreiben ist, sondern als qualitative Entfaltung, die das Wissen selber verändert und Rückwirkungen auf seine Konstitution hat, dann muss dies seinen Niederschlag in einer Epistemologie finden, die dieser Verfassung des geschichtlich sich entwickelnden Wissens gerecht wird: in einer Epistemologie, die die geschichtliche Entwicklung des Wissens erfasst. Unter der eben genannten Bedingung ist dies keine Frage des philosophischen Geschmacks, sondern eine zwingende Forderung.“

## **2.2 Die Theorie des Willens in Hegels Rechtsphilosophie**

Um die adäquate Gestalt des freien Willens zu begreifen, müssen die Freiheitsbestimmungen in der dialektischen Bewegung entfaltet werden. In dieser dialektischen Bewegung wird die Freiheitsbestimmung durch die Selbstrelativierung nicht dem Recht entsprechend auftauchen – sie bedarf vielmehr einer neuen Form, in der diese Freiheitsbestimmung in verwandelter Gestalt erscheint. Die immanente Logik ist hier die Gestalt des freien Willens, die dem Recht entsprechend in der Lage ist, die gegenseitigen Grundbestimmungen des Rechts vereinigen zu können: Freiheit und Natur, Allgemeinheit und Besonderheit, Geltung und Wirksamkeit usw.

Für Hegel besteht aber die Aufhebung der Gestalt des freien Willens darin, dass der Wille sich von seinem Naturzustand entzweit, so dass er weiter zur geistigen Objektivität kommen kann. Im Gegensatz zum natürlichen Willen, der von seiner Natur her durch Bedürfnisse und Triebe bestimmt ist, basiert die Rechtsphilosophie auf einem geistigen Boden. Dieser Boden ist für Hegel eine Sphäre der Freiheit, die als eine Grundbestimmung des Willens (Hegels Wortlaut: „Substanz des Willens“) gilt. Die erste Natur, die Hegel genannt hat, tritt nur als „Unselbständiges“ auf, während die Idee der Freiheit sich zum Rechtssystem entwickelt sowie eine Welt des Geistes (als die zweite Natur) hervorbringt.<sup>14</sup> Diesbezüglich soll Folgendes strukturiert gezeigt werden: erstens, der Begriff der Idee des freien Willens; zweitens, die Entfaltung dieses Begriffs; drittens, die im Staat realisierte Idee des freien Willens.

### **2.2.1 Der Wille und der Gang des theoretischen und praktischen Verhaltens**

Hegel hat seine Willentheorie in einer sehr komplexen Form dargelegt, wobei die theoretischen und praktischen Tätigkeiten zusammengefasst werden. Hegel hat betont, dass die Tätigkeit des freien Willens als eine „besondere Weise des Denkens“ festgelegt wird: „der Unterschied zwischen Denken und Willen ist nur der zwischen dem

---

<sup>14</sup> Vgl. GW 26, 2, § 2.

theoretischen und praktischen Verhalten, aber es sind nicht etwa zwei Vermögen, sondern der Wille ist eine besondere Weise des Denkens: das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb, sich Dasein zu geben.“ (GPR: § 4, Zusatz.) Das heißt: Der Wille als die besondere Weise des Denkens gilt als die sich ins Dasein übersetzende Tätigkeit des Denkens, durch welche unsere Geistigkeit in die Wirklichkeit tritt.

Zunächst wollen wir uns mit der Frage auseinandersetzen, worin die theoretische Tätigkeit des Geistes sich von der praktischen Tätigkeit des Geistes (dem Willen) unterscheidet: Die theoretische Tätigkeit des Geistes ist es, „dieß Andere, Fremdartige zu vernichten, mir anzueignen, daß es das Meinige wird, die Assimilation in mich.“ (GW 26, 3: 1067.) Mit anderen Worten wird im theoretischen Verhalten etwas Anderes als das Ich dem Gegenstand entgegengesetzt und diese Trennung wird unmittelbar in meiner Vorstellung beibehalten, denn das Denken ist in der theoretischen Tätigkeit „die höchste Stufe, die vollkommene Aneignung, Verwandlung des Stoffs der empirisch der Vorstellung angehört.“ (GW 26, 3: 1068.) Der Gegenstand zum Meinigen in der Vorstellung lässt sich aber demnach als die Allgemeinheit begreifen, denn „Vorstellung ist Verallgemeinerung, diese Verallgemeinerung gehört dem Denken an, eine Vorstellung besteht so aus Gegebenen und Meinigen, ist eine Vermischung von Besonderheit und Allgemeinheit.“ (GW 26, 3: 1068.) Für Hegel werden die Gegensätze zwischen Ich und Welt durch das theoretische Denken erstens aufgehoben und zur Aneignung meiner Vorstellung gemacht und zweitens als ein Gang zur Allgemeinheit verstanden, wobei die Vorstellung im Denken zur Allgemeinheit erhoben werden muss.

Eine kurze Rekonstruktion der obigen Argumente ergibt Folgendes: Erstens: Wenn der Geist ganz natürlich ist, gibt es in ihm keine wirkliche Freiheit der Persönlichkeit. Zweitens: Wenn die Natur als äußerliche Welt in mir auftritt, besteht darin das Verhältnis vom Ich zur Welt. Drittens: Die wahrhafte Stufe ist für Hegel der Geist als Geist, „wo er Vernunft ist, dass der Inhalt der Seinige ist.“ (ILT Band 4: 102ff.) Wenn ich an die Welt denke, wird die Welt in mir gefasst und davon kann ich mich befreien.



Der Geist vollzieht hier die Bestimmung der Welt subjektiv in sich und hebt alles subjektiv im Gedanken auf.

Das praktische Verhalten wird hier dem theoretischen entgegengesetzt, denn das praktische Verhalten beginnt nicht mit der Trennung von der Welt, sondern mit Gegenständen, die bereits meinige sind: Sein Ziel besteht darin, die Subjektivität aufzuheben und in die Objektivität aufzusteigen. Hegel erläutert: „der Mensch macht sich erst im Praktischen endlich, er setzt sich darin herab, macht sich äußerlich, lässt sich mit einer Außenwelt ein, macht seine Bestimmung zu äußerlichen [...]. Das was ich getan habe ist noch das Meinige, aber nicht mehr in meiner Gewalt [...] andere können das Meinige angreifen, antasten usw.“ (ILT Band 4: 107ff.)

Hegel war der Auffassung, die praktische Tätigkeit fange „beim höchsten Punkt des Denkens“ (beim Ich) an und setze die Trennung von selbst in sich: „Ich gleich Ich, die Gegenstände sind die meinigen und insofern ich praktisch bin, tätig bin, handele, so bestimme ich mich, [...] ich setze einen Unterschied, so ist das praktische Verhalten dem theoretischen entgegengesetzt.“ (GW 26, 3: 1069.) Zweitens: Was ich durch die Bestimmungen in mir setze, ist trotzdem das Meinige. Drittens: Die praktische Tätigkeit lässt diese Bestimmungen nicht in mir sein, sondern macht sie zu einem äußerlichen Seienden: „ich mache zuerst im Praktischen einen Unterschied und diesen mache ich nun Äusserlich, mache das Unterschiedene zu einem Seienden, setze es aus mir heraus, gebe ihm äußere Bestimmung, äußeres Dasein.“ (GW 26, 3: 1070.)

Da das Ich als Wille dessen Zielsetzung ausführen will, wird die innerliche Zielsetzung zum Zweck gemacht. Wenn ein Zweck sich nur in mir befindet, ist dieser Zweck noch mangelhaft, weil er ausschließlich als Gedachtes in mir existiert; wenn das Ich den Zweck ausführen kann, wird der Zweck in die Realität eingeführt. Die Ausführung des Zwecks verwirklicht im Geist einen Brückenschlag von der Subjektivität zur Objektivität. „So ist alle Wahrheit ein Widerspruch, die Auflösung des Widerspruchs ist darin enthalten, neutralisiert. Nicht soll man bei der Identität der Einheit stehenbleiben. Der aufgelöste Widerspruch enthält beides.“ (PR: 58.)

Laut Hegel besteht der Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Tätigkeit darin, dass die erstere die Unterschiede nur in mir hervortreten lässt, während die letztere eigene Bestimmungen in der Außenwelt setzt. Für Hegel ist das praktische Verhalten eine wichtige Voraussetzung für den Übergang vom subjektiven Denken (oder subjektiven Willen) zum objektiven Denken (oder objektiven Willen), denn ich „fange von der Freiheit an und setze meine Bestimmungen als objektiv,“ (GW 26, 3: 1070.) damit die Anderen das Meinige antasten, angreifen können.

Zwischen diesen beiden Tätigkeiten hat Hegel den menschlichen Willen als praktisches Verhalten betont. Da der Inhalt dieser beiden Tätigkeiten als das natürlich Gegebene der Trieb sein kann, kann er auf dieser natürlichen Ebene nicht durch sich gesetzt werden, denn nur ein reiner, wahrhafter Wille kann sich selbst bestimmen und setzen. Der Mensch ist aber auch denkend fähig, die Einzelheit und Zufälligkeit der Gegenstände zur Verallgemeinerung aufzuheben und „sich danach und durch dasselbe zu bestimmen, [...] denn dieß Gediegene, die Natur des Verhältnisses ist nur durch das Denken Gegenstand für den Willen.“ (GW 26, 3: 1071.) Hier wird deutlich, dass das Denken vom Willen untrennbar ist und mit diesem eine Einheit bildet.

### **2.2.2 Die Natur des Willens**

Hegel betont hier die Beziehung zwischen Willen und Denken: Wille ohne Denken ist leer. Man könnte sagen, dass das Denken es dem Willen ermöglicht, zu sein. Weil die Übereinstimmung zwischen dem Begriff des freien Willens und seiner Verwirklichung in der dialektischen Bewegung zu zeigen ist, hat Hegel den Begriff des freien Willens in den §§ 5–9 und seine Verwirklichung in den §§ 11–18 in *Grundlinien* thematisiert.

In der *Enzyklopädie* hebt Hegel diese Beziehung zwischen Willen und Denken als „praktischen Geist“ hervor: „der Geist tritt als Wille in Wirklichkeit, als Wissen ist er in

dem Boden der Allgemeinheit des Begriffs.“ (GPR: § 469.) Anders als in den *Grundlinien* hat Hegel aber in der *Enzyklopädie* die Ableitung des freien Willens vom „Ich“ betont und bezeichnet das Ich als Grundlage des Begriffs des freien Willens. Hegels Überlegung, dass der freie Wille durch das transzendente Ich zu begreifen sei, beruht auf seiner Rezeption und Kritik von Kant und Fichte, deren Ausführungen beide von Hegel als „Reflexionsphilosophie“ wie folgendes bemängelt werden:

Die Unterscheidung und Bestimmung der zwei angegebenen Momente findet sich in der *Fichteschen* Philosophie, ebenso in der *Kantischen* usf.; nur, um bei der Fichteschen Darstellung stehenzubleiben, ist *Ich* als das Unbegrenzte (im ersten Satze der Fichteschen Wissenschaftslehre) ganz nur als *Positives* genommen (so ist es die Allgemeinheit und Identität des Verstandes), so daß dieses abstrakte Ich *für sich das Wahre* sein soll und daß darum ferner die *Beschränkung* – das *Negative* überhaupt, sei es als eine gegebene, äußere Schranke oder als eigene Tätigkeit des Ich – (im zweiten Satze) hinzukommt. – Die im Allgemeinen oder Identischen, wie im *Ich*, immanente *Negativität* aufzufassen, war der weitere Schritt, den die spekulative Philosophie zu machen hatte, – ein Bedürfnis, von welchem diejenigen nichts ahnen, welche den Dualismus der Unendlichkeit und Endlichkeit nicht einmal in der Immanenz und Abstraktion, wie Fichte auffassen.<sup>15</sup>

Hegel hat an der Reflexionsphilosophie von Kant und Fichte als Grundfehler die äußerliche Entgegensetzung von Allgemeinheit und Besonderheit bemängelt, weil diese Entgegensetzung abstrakt und begriffslos sei. Nach Hegels *Logik* muss eine Kategorie, welche zum Begriff wird, das Wesen nicht für den Grund der Erscheinung, sondern für eine geistig reproduzierte Einheit auf der Vernunftebene sein, wobei die Momente zwar unterschiedlich sind, aber eines das andere in sich enthält, während auf der Verstandesebene eines durch das andere gegensätzlich bestimmt wird.

Was Hegel an der kantischen Rechtslehre bemängelt, ist die verstandesmäßige, aber nicht die vernunftmäßige Einheit des Bewusstseins, der Einzelheit: Nach Hegel muss

---

<sup>15</sup> GPR: § 6, Zusatz. Zur Vertiefung dieser Hegelschen Kritik an Fichte und Schelling kann man auch lesen: Vgl. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801). In: DFS: 9-138. Und auch Vgl. Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. DFS: 287ff.

diese Einheit des Bewusstseins oder die Einzelheit durch die interne Negativität, nämlich durch die „Besonderung“ des Allgemeinen erfasst werden. Diesbezüglich hat Hegel den Begriff des Willens im Rahmen der Beziehung von Allgemeinheit und Einzelheit erneut definiert: „der Begriff des Willens ist also die Einheit der Allgemeinheit, der Unbestimmtheit des Ich und seiner Besonderheit, das Identischgesetzwerden des Allgemeinen und Besonderen. Dieß ist schwer für die Reflexion, weil sie beides für sich festhält und auseinanderhält, nur der Begriff, die Gewalt des Begriffs ist es die sie zusammenbindet. Es ist dieß die Natur des Geistes.“ (GW 26, 3: 1079.)

Anders als Kant und Fichte interpretiert Hegel, dass der Geist die Negierung aller Bestimmungen in sich nicht als tote Abstraktion anerkennt, sondern durch die Reflexion wieder zu sich selbst kommen kann. „Dieses Ich ist das Ich aller Menschen, aber nur die gebildete Reflexion macht sich dieses zum Gegenstand.“ (ILT Band 4: 111.) Das heißt, dass der Geist nicht ein unmittelbarer Geist ist und dass er über eine vollkommene Freiheit verfügt, jederzeit aus seiner Bestimmung auszubrechen oder alle Bestimmungen fallenzulassen. „Er ist das reine Denken seiner selbst, nur denkend ist der Mensch diese Kraft sich Allgemeinheit zu geben d.h. alle Besonderheit, alle Bestimmtheit zu verlöschen.“ (ILT Band 4: 111.)

Wenn der Wille nur im abstrakten Allgemeinen verbleibt, kann er kein Wille sein. Um sich zu konkretisieren, muss er etwas bestimmen, indem er einen Unterschied zwischen Unbestimmtem und Bestimmtem annimmt. „Das Unendliche tritt erst hinaus in das Endliche. Diese leere Allgemeinheit, diese Unbestimmtheit ist schon das Andere, das, was sie zu sein nicht meint, eine endliche, einseitige Abstraktion.“ (PR: 60.) Da das Allgemeine dem Besonderen gegenübersteht, erscheint der Wille in den Besonderheiten als ein Beschränktes, das heißt: „der Wille muss sich beschränken.“ (ILT Band 4: 116.) Diese Schranke ist eine Negation für den Willen, weil die Absonderung oder die Endlichkeit zum Willen gehört und der Wille somit als wollend und als endlich definiert wird.

Der Grund für den Eintritt des Besonderen ist: Da die Unbestimmtheit negativ ist und zur schlechten Unendlichkeit führen kann, muss sie dem Bestimmten oder dem Endlichen gegenüberstehen, „das Allgemeine dem Einzelnen, das Unendliche dem Endlichen gegenüber (Logik).“ (PR: 60.) Da der Wille als die Negation der Unbestimmtheit fungiert, wird das Bestimmte oder die Endlichkeit hier mit der Negation gleichgesetzt, denn was der Geist will, muss etwas Beschränktes sein. Hegel betont, dass das Verbleiben in Unbestimmtheit ausschließlich in die Tatenlosigkeit führen wird. Die Freiheit kann nur so realisiert werden, dass ich etwas will – erst dann kann ich mich als frei anerkennen.

Da die Endlichkeit in den Willen eingerückt ist, wird sie dem Inhalt des Willens zugeschrieben. „Durch dieß Setzen seiner selbst als eines bestimmten tritt Ich in das Dasein überhaupt; das absolute Moment der Endlichkeit oder Besonderung des Ich.“ (ILT Band 4: 117) Dieser Inhalt kann durch die Natur gegeben sein oder aus dem Begriff entstehen. Zum natürlichen Willen gehören Triebe, Bedürfnisse, Neigungen usw. und aus den Begriffen des Willens entstehen Recht, Moral und Sittlichkeit. Beim natürlichen Willen entsteht die natürliche Kraft außerhalb von mir, denn er ist nur eine Bestimmung der Natur. „Was der Naturtrieb verlangt ist nur das Meinige in dem Sinne dass Ich es zu dem Seinigen macht, sich darin beschränkt. Der Naturtrieb gilt im freien Menschen nur so weit als Ich selbst beschränkt, er ist zwar eine natürliche Schranke, aber er gilt nur insofern Ich selbst diese Schranke setzt.“ (ILT Band 4: 118.) Das heißt, wenn dieser Naturtrieb zu mir gehört, muss das Ich diese natürliche Bestimmung zum Meinigen setzen und damit Schranken errichten.

Diesbezüglich gibt es beim Willen zwei Momente: erstens die Negation alles Besonderen und zweitens die Negation der Unbestimmtheit. Im ersten Moment wird alles Besondere geleert und geht zur Unbestimmtheit über. Das zweite Moment pflegt die endlichen Bestimmungen zu setzen, damit der Übergang von der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit (von der Unendlichkeit zur Endlichkeit) möglich ist. Hegel hat betont, dass im Bewusstsein eines jeden Menschen diese zwei Momente spürbar sind: „Es ist die Freiheit. Der Mensch erscheint nun als ein Wesen voll Widersprüche, er ist der

Widerspruch selbst und nur durch diesen kommt der Mensch zum Bewusstsein [...] aber der Geist ist nicht bloß die Existenz dieses Widerspruchs, sondern ebensowohl auch die Auflösung desselben und dieser ist der Begriff des Willens.“ (ILT Band 4: 118.)

Aber die beiden Momente, die Endlichkeit und die Unendlichkeit, sind noch nicht die ganze Wahrheit über den Begriff des Willens. Erst das dritte Moment, setzt als ein Zusammenfassen diese beiden identisch, wobei die Besonderheit als Allgemeinheit und auch als das Meinige erfasst wird. Dieses dritte Moment kann nicht dem Verstand gemäß, sondern nur als spekulativ verstanden werden.

Demnach ist der Begriff des Willens wie folgt zu fassen<sup>16</sup>:

<i>Die drei Stufen des Willens</i>	<i>die Folge des spekulativen Denkens beim Willen</i>	<i>die Definition des Willens auf jeder Stufe</i>
Allgemeinheit	in der Begrenzung unbegrenzt	Einheit der Allgemeinheit
Besonderheit	in der Besonderung Allgemeines	Einheit der Unbestimmtheit des Ich und seiner Besonderheit
Einzelheit	in der Negation zugleich positiv	Identisch-gesetzt-Werden des Allgemeinen und des Besonderen

<sup>16</sup> Vgl. PR, S. 61; ILT, Band 4, S. 119 f.

### Tab. 1 Drei Stufen des Begriffs des Willens in Zusammenfassung

In der vorstehenden Tabelle ist die Einzelheit nicht mit unmittelbarer Einzelheit zu verwechseln: Sie ist die spekulative Vereinigung der Allgemeinheit und der Besonderheit. Die obige Analyse soll den § 7 aus *Grundlinien* deutlich machen:

Der Wille ist die Einheit dieser beiden Momente; – die in sich reflektierte und dadurch zur *Allgemeinheit* zurückgeführte *Besonderheit*; – *Einzelheit*; die *Selbstbestimmung* des Ich, in einem sich als das Negative seiner selbst, nämlich als *bestimmt, beschränkt* zu setzen und bei sich, d.i. in seiner *Identität mit sich* und Allgemeinheit zu bleiben, und in der Bestimmung, sich nur mit sich selbst zusammenzuschließen. – Ich bestimmt sich, insofern es die Beziehung der Negativität auf sich selbst ist; als diese *Beziehung auf sich* ist es ebenso gleichgültig gegen diese Bestimmtheit, weiß sie als die seinige und *ideelle*, als eine bloße *Möglichkeit*, durch die es nicht gebunden ist, sondern in der es nur ist, weil es sich in derselben setzt. – Dies ist die *Freiheit* des Willens, welche seinen Begriff oder Substantialität, seine Schwere so ausmacht wie die Schwere die Substantialität des Körpers. (GPR: § 7.) Folgende Abbildung zeigt sich, wie der Wille sich negiert<sup>17</sup>:

---

<sup>17</sup> Vgl. ILT, Band 4, S. 122 f.

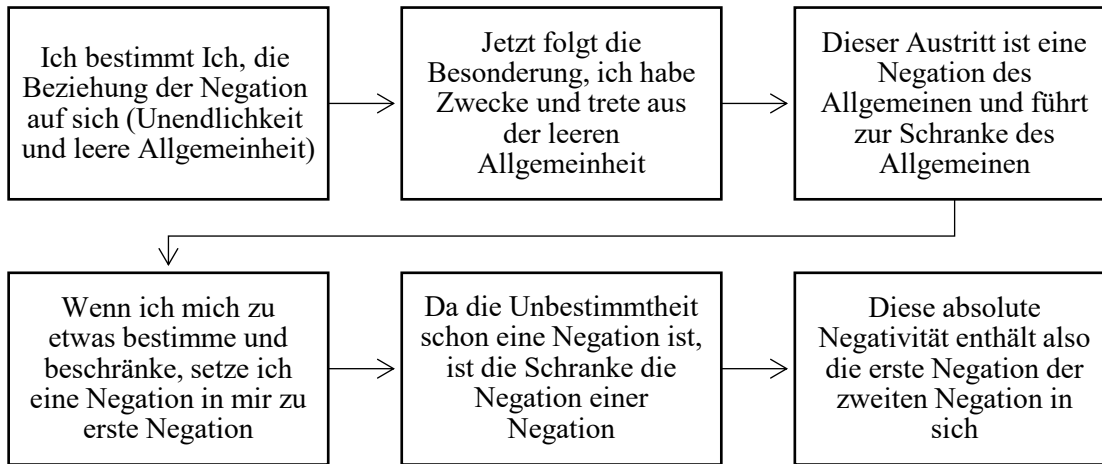


Abb. 1 Die dialektische Entstehung des Begriffs des Willens

Der Begriff des freien Willens wird dadurch rekonstruiert, dass die reine Reflexion des Ich durch die immanente Negation des Ich den Naturzustand abgelöst hat. Der Inhalt dieser Rekonstruktion liegt einerseits in der Grundstruktur der Freiheit und andererseits in der internen Vereinigung von Allgemeinheit und Besonderheit.

### 2.2.3 Die Tätigkeit des freien Willens von der Subjektivität zur Objektivität

Man kann sehen, dass Hegel durch die folgenden Bestimmungen des Begriffs der Subjektivität den Begriff des freien Willens konkretisiert: erstens ist die Subjektivität als Tätigkeit zu fassen; zweitens muss das Recht mit der Herausbildung der bestimmten Gestalt der Subjektivität erzeugt werden.

Die Tätigkeit ist die einzige Bestimmung der Subjektivität. Hegel versteht diese Tätigkeit in der Bedeutung der „Sich-Verwirklichung“, die die Quelle aller



Voraussetzung der Subjektivität ist: „*der Wille* ist allgemein, *der Wille* bestimmt sich, man den Willen schon als vorausgesetztes *Subjekt* oder *Substrat* ausdrückt, aber er ist nicht ein Fertiges und Allgemeines vor seinem Bestimmen und vor dem Aufheben und der Idealität dieses Bestimmens, sondern er ist erst Wille als diese sich in sich vermittelnde Tätigkeit und Rückkehr in sich.“ (GPR § 7.) Aber diese Tätigkeit der Subjektivität ist noch eine abstrakte Gestalt des Willens und ihre unmittelbare Verkörperung des freien Willens ist die Person, die aus der Einzelheit des freien Willens durch die reine Negativität abgeleitet wird, nämlich durch die Besonderung des Allgemeinen. Das logische, aber nicht das empirische Ich durch die reine Negation ist meines Erachtens eine Voraussetzung für eine äußerliche phänomenologische Reflexion, die Hegel in die Darstellung der Einzelheit des Willens integrieren will: Der Unterschied zwischen den menschlichen Trieben und den Naturtrieben in Bezug auf Bedürfnisse, Begierden und Triebe wird in § 10–28 der *Grundlinien* mit einbezogen, um zu zeigen, dass die Allgemeinheit des Ich oder des freien Willens nicht von misslingender natürlicher Freiheit abhängig ist oder an irgendeinen festen Inhalt gebunden wäre, sondern sich zeigt „als die seinige und ideelle, als eine bloße Möglichkeit, durch die es nicht gebunden ist.“ (GPR § 7.)

Um den Begriff der Subjektivität näher auszulegen, wird die Kategorie von Zweck und Handlung hier mit einbezogen<sup>18</sup>, denn wenn die Subjektivität ins Dasein kommt, dann notwendigerweise durch Handlung in Hinsicht auf den Zweck. In diesem Sinne nennt Hegel diese Kategorie beispielhalber: Wenn wir einen Zweck haben, ist dieser für uns nur subjektiv und wenn wir ihn in der Welt oder im Materiellen realisieren, ist das objektiv. Da der Zweck noch auszuführen ist und die Welt noch als Anderes für mich existiert, sind die beiden noch negativ und mangelhaft – deshalb sind Subjektivität und

---

<sup>18</sup> Siehe: Caspers, Britta: 'Schuld' im Kontext der Handlungslehre Hegels. Felix Meiner Verlag 2012. S. 19: „Ein Konzept von Handlung, das sich im Wesentlichen auf die von Hegel kritisierte (verstandesmäßige) Entgegensetzung von subjektivem Zweck und Objektivität stürzt und das nicht zugleich die durch die Realisation des Zwecks vollzogene Überwindung seiner bloßen Subjektivität im ausgeführten oder objektivierten Zweck als dem Telos der Handlung in den Blick nimmt, muss aus Hegels Sicht ungenügend sein und kommt zu weiter nichts als zu immer neuen Entgegensetzungen von Subjektivität und Objektivität.“

Objektivität hier noch einseitig und mangelhaft.<sup>19</sup> Nur durch die Verwirklichung des Willens in Handlung werden die beiden als konkrete Einheit der Unterschiede gefasst. Durch die Handlung setze ich meinen Zweck so in die Welt, dass die Übereinstimmung von subjektiver Bestimmung und objektiver Bestimmung nicht unmittelbar und zufällig ist, sondern durch die Handlung ihrem Zweck gemäß konstituiert wird.

Der dialektischen Struktur nach kann die Unterscheidung beim Inhalt des Willens so getroffen werden, dass einerseits die subjektiven Zwecke und andererseits die realisierten, objektiven Zwecke Willensbestimmung sind. Der Begriff des Willens zeigt eine wichtige logische Konsequenz auf: Die Tätigkeit des freien Willens ist der Übergang von der subjektiven Bestimmung zur objektiven Bestimmung. Mit anderen Worten: Der an sich freie Wille wird zu dem für sich freien Willen transformiert und schließlich zur Einheit des Subjektiven und Objektiven kommen.

Insofern besteht die Tätigkeit des freien Willens darin, die Einseitigkeit der subjektiven Willensbestimmungen aufzuheben, indem der Begriff des freien Willens sich realisiert wird. Das heißt: Der Weg des freien Willens zur Objektivität führt zur Aufhebung des Gegensatzes von Subjektivität und Objektivität. Die Tätigkeit des Willens besteht darin, dass erstens die Einseitigkeit der Subjektivität und zweitens das scheinbare Vorgegebensein der Objektivität aufgehoben werden.

In der Aufhebung der Einseitigkeit der Subjektivität ergibt sich der Widerspruch, dass die Tätigkeit der Subjektivität zwar in der Verwirklichung der Freiheit besteht, aber alle Inhalte des Willens durch die Negation zu Möglichkeiten werden. In diesem Fall kann das Erzeugen des Rechts nur dadurch gerechtfertigt sein, dass die Freiheit Notwendigkeit gewinnt. Da der Geist als Wille in die Wirklichkeit tritt und die Welt der Freiheit produziert, kann die Beziehung zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit in Bezug auf den Begriff des freien Willens nicht auf Verstandesebene, sondern nur auf Vernunftebene rekonstruiert werden. Das „Sich-Verwirklichen“ in der Tätigkeit des

---

<sup>19</sup> Vgl. ILT Band 4: 123ff.

freien Willens zeigt auf keinen Fall den Gegensatz zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit oder sozusagen dem Wesen und Erscheinung, sondern die immanente Reflexion einer endlichen Subjektivität und die Befreiung der Subjektivität vom Widerspruch durch eine abstrakte Selbstbestimmung.

Im Gegensatz zur Subjektivität erscheint die Objektivität zuerst als ein unmittelbares Sein, auf dem die Subjektivität beruht. Die Mängel der unmittelbaren Objektivität liegen darin, dass sie als vorgegeben erscheinen. Um dieses scheinbares Vorgegebensein zu bestimmen, muss die Tätigkeit des freien Willens zuerst im praktischen Sinne des subjektiven Geistes betrachtet werden. Gleichzeitig wird deutlich, dass dieses scheinbares Vorgegebensein auch als ein notwendiger Schein des subjektiven Geistes wegen seiner Endlichkeit fungiert. Jede Stufe in der Geistesphilosophie lässt sich als Einheit der Subjektivität und Objektivität kennzeichnen. Es wird gleich gezeigt, wie der freie Wille sich auf den drei Stufen der Einheit, der Subjektivität und der Objektivität realisieren lässt.

#### **2.2.4 Ein Versuch zur Rekonstruktion des Begriffs des freien Willens auf drei Stufen**

Der an sich freie Wille ist noch unmittelbarer Geist und verbleibt in der Natürlichkeit. Aber es steckt in ihm bereits die Möglichkeit zur Entwicklung des Ganzen (wie in Samen und Keim die Pflanze). Die Realisierung des an sich freien Willens ist eine Negation des ersten unmittelbaren Zustandes und führt in diesem Sinne zu dem für sich freien Willen. Wichtig aber ist zu verstehen, dass der Wille von der Natürlichkeit (erste Stufe) über die Reflexion des Endlichen (zweite Stufe) zur Objektivität des Willens und zur Freiheit des Willens als Totalität des Systems (dritte Stufe) übergeht. „Das System der vernünftigen Bestimmungen des Willens sind die einzelnen Stufen, die wir in der Wissenschaft zu betrachten haben. Diese Stufen können in frei objektiver oder in frei subjektiver Form behandelt werden.“ (PR: 64.)

Aus der obigen Analyse ergibt sich der Versuch zur Rekonstruktion des Begriffs des freien Willens auf drei Stufen<sup>20</sup>, nämlich:

1.) *Der natürliche Wille* (§§ 11–13, *Rechtsphilosophie*) enthält noch weitere Kategorien: a. Triebe, Begierden und Neigungen; b. das Beschließende; c. die Endlichkeit des beschließenden Willens.

2.) *Der reflektierende Wille* (§§ 14–20, *Rechtsphilosophie*) enthält noch weitere Kategorien: a. den wählenden Willen und die Freiheit der Willkür; b. die Dialektik der Triebe und die Bildung als die Hemmung der Triebe; c. den dialektischen Übergang von der Glückseligkeit zur Freiheit des Willens selbst.

3.) *Der zu sich selbst wollenden Wille* (§§ 21–30, *Rechtsphilosophie*) enthält noch weitere Kategorien: a. den Willen in subjektiver und objektiver Form; b. die Idee der Freiheit als Totalität eines Systems; c. das Recht auf Dasein und die Freiheit.

#### **2.2.4.1 Zum natürlichen Willen**

Die erste Willensform ist der Ausgangspunkt der Aufhebung des natürlichen Willens zu der dem Recht entsprechenden Gestalt des freien Willens, nämlich zum objektiven Geist.

„Der nur erst an sich freie Wille ist der *unmittelbare* oder *natürliche* Wille. Die Bestimmungen des Unterschieds, welchen der sich selbst bestimmende Begriff im Willen setzt, erscheinen im unmittelbaren Willen als ein *unmittelbar* vorhandener Inhalt, es sind die *Triebe, Begierden, Neigungen* durch die sich der Wille von Natur bestimmt findet.“ (GPR: § 11.) Die Triebe verfügen über eine Form der

---

<sup>20</sup> Vgl. ILT Band 4: 126ff.

Unmittelbarkeit und scheinen uns ein Fremdes. Die Tatsache, dass die Triebe als Besonderheit dem Ich als Allgemeinheit noch gegenüberstehen, gilt auch als Ansatzpunkt für die Willkür. Der freie Wille kann als „natürlich“ gekennzeichnet werden, insofern er sich einerseits in einem ungeistigen Zustand befindet und andererseits nicht fähig ist, die Wirklichkeit zu produzieren. Weil die Welt noch nicht die Produktion der menschlichen Freiheit ist, tritt die Tätigkeit des freien Willens hier nur in eine äußerliche Beziehung mit dem Vorgegebenen in der Natur ein.

„Der Wille ist entschließend, beschließend. Das Beschließen ist Form der Einzelheit.“ (ILT Band 4: 129.) „Ich entschieße mich mit mir selbst“ heißt, dass ich mich mit meiner Unbestimmtheit bestimme und mich als die Möglichkeit des Daseins setze. Da in Trieben verschiedene mögliche Arten von menschlichen Beziehungen (Freundschaft, Liebe, Bekanntschaft usw.) enthalten sein können, ist jede Art davon in den Trieben als das mögliche Dasein des Ich aufrufbar, indem ich mich in der entsprechenden Art bestimme.

Diese beschließende Einzelheit ist die verstandesmäßige Willensform. Sie ist zum Formalismus des unmittelbaren Willens geworden, weil der Inhalt noch als Vorgegebener festgesetzt ist.

Die Aufhebung des freien Willens im Denken benötigt ein Hinausgehen aus der Unmittelbarkeit des Willens.<sup>21</sup> Wenn die Inhalte des Willens noch in der Form des Vorgegebenen verhaftet sind, sind die Bestimmungen des Willens noch mit Willkür und Zufälligkeit verbunden. In diesem Sinne steht der freie Wille als reflektierender oder überlegender Wille in Widerspruch zu den verschiedenen Möglichkeiten: Die eine Form der Subjektivität ist unendlich, aber der Inhalt muss endlich sein. Die Auflösung dieses Widerspruchs führt zur Aufhebung der formellen Subjektivität.

---

<sup>21</sup> Vgl. ILT Band 4: 131ff.

#### 2.2.4.2 Zum reflektierenden Willen

In der Reflexion des freien Willens will das Ich einerseits in der leeren Allgemeinheit mit seiner formellen Freiheit verbleiben, andererseits kann es aber nicht „bei sich“ sein, denn die unendliche Subjektivität ist zwar formell und leer, aber der Inhalt muss „von außen“ kommen. Hegel hat zu dieser Entgegensetzung zwischen der Unentschlossenheit und dem Inhalt des Gedankens gesagt:

Mit dieser Möglichkeit aber, ebenso über jeden anderen Inhalt, den er an die Stelle setzt, und ins *Unendliche* fort hinauszugehen, kommt er nicht über die Endlichkeit hinaus, weil jeder solche Inhalt ein von der Form Verschiedenes, hiermit ein Endliches, und das Entgegengesetzte der Bestimmtheit, die Unbestimmtheit, Unentschlossenheit oder Abstraktion, nur das andere gleichfalls einseitige Moment ist. (GPR: § 16.)

Es zeigt sich, dass diese Entgegensetzung mit dem Begriff des freien Willens unvereinbar zu sein scheint, weil der Wille als Selbstbestimmung weder willenloser Wille (formelle Unentschlossenheit) noch unfreier Wille (festgelegtes Sein) ist. Hegel sucht in diesem Fall einen Ansatzpunkt für den reflektierenden Willen, bei dem der Trieb oder die individuelle Glückseligkeit mit ihrer Natürlichkeit abgelöst werden und durch eine vom Geist selbst produzierte Äußerlichkeit zur Aufhebung der oben genannten Entgegensetzung kommen. Mit anderen Worten: Das Ich muss eine angemessenere Vermittlung von Sinnlichkeit und Vernunft auswählen: „Der Wille hat insofern die Wahl, als er einen Inhalt in sich findet.“ (ILT Band 4: 130.)

Es ist nicht zu übersehen, dass in der Willensfreiheit auch Willkür auftreten kann: Die Tatsache, dass in der Willkür die Besonderheit des Gegebenen, die als vorgegebene Zufälligkeit sein kann, dem Ich als Allgemeinheit noch gegenübersteht, ist der Grund für die Willkür. In der Willkür ist einerseits das Ich als leere Allgemeinheit vorhanden, andererseits hängt die Besonderheit von dem gegebenen Stoff ab, der mit der natürlichen Bestimmung verbunden ist. In diesem Sinne gilt die Willkür als *eine Vermischung von Freiheit und Unfreiheit*.

Es geht hier um zwei Arten der Reflexion: äußere Reflexion und innere Reflexion. Die innere Reflexion ist die immanente Reflexion des endlichen, formellen Willens. Die innere Reflexion muss über die Form der Unmittelbarkeit hinausgehen und die Inhalte der Vernunft durch die Objektivierung allgemeiner Rechtsverhältnisse systematisieren, da die Tätigkeit des freien Willens die Inhalte, die in der Form des Vorgegebenen zu finden sind, in die Form der Rechtsgeltung transformiert. Das heißt, die vorgegebenen Inhalte können ohne die Rechtsgeltung nicht objektiviert werden. Die Transformation der Form der Inhalte der Vernunft in die Form der Rechtsgeltung korrespondiert mit der Wissenschaftsform der Handlungs- und Pflichtenlehren. Die spezifische Willensform, die diese Transformation vollzieht, gehört zwar zu einer höheren Stufe der Freiheit, aber ihre dialektische Entfaltung verbleibt noch auf dieser Stufe:

Es ist aber die immanente Reflexion des Geistes selbst über ihre Besonderheit wie über ihre natürliche Unmittelbarkeit hinauszugehen und ihrem Inhalte Vernünftigkeit und Objektivität zu geben, worin sie als notwendige Verhältnisse, Rechte und Pflichten sind. Diese Objektivität ist es denn, welche ihren Gehalt, sowie ihr Verhältnis zueinander, überhaupt ihre Wahrheit aufzeigt; wie Plato, was die Gerechtigkeit an und für sich sei, mit wahrhaftem Sinne, auch insofern er unter dem Rechte des Geistes seine ganze Natur befaßte, nur in der objektiven Gestalt der Gerechtigkeit, nämlich der Konstruktion des Staates, als des sittlichen Lebens, darstellen zu können zeigte. (Enz III: § 474.)

Die Glückseligkeit gilt als die Vollendungsform des reflektierenden Willens, denn sie bringt die Freiheit als Willkür und die Unterordnung des Triebes in natürlichem Sinne zu einer Einheit. Aber diese Glückseligkeit ist widersprüchlich: Da die Befriedigung der Triebe von der Natürlichkeit abhängig ist, ist das Ich damit unfrei verbunden und die Form der Allgemeinheit, die das Ich haben soll, kann seiner Natur nicht entsprechen. Da der Inhalt der Triebe nicht im Denken als etwas Festem, sondern nur in der Natürlichkeit als etwas Besonderem zu verorten ist, kann ein Vorzug der Triebe in ihrer Mannigfaltigkeit nicht begründet werden. Das heißt: Wenn der geistige Trieb hervortritt, gilt er ebensoviel wie andere Triebe, gleichgültig in Reihenfolge und Mannigfaltigkeit derselben.

Wenn die Freiheit als geistiger Trieb auftritt und sie keinen Vorrang hat vor anderen Trieben, dann kann sie ausschließlich in der Besonderheit verbleiben. In diesem Punkt widerspricht die Glückseligkeit der Freiheit. Hegel hat gesehen, dass das Ich sich in der Befriedigung der Triebe im Sinne eines äußerlichen Verhaltens gegenüber der Welt benimmt und in Rücksicht auf die Abhängigkeit von der Macht der Natur „in einem Kreise“ befindet.

Die Glückseligkeit hat zwei Seiten: „dass es erstens Allgemeines für mich sein soll, zweitens, dass sie nicht leer, abstrakt, sondern wesentlich bestimmt sein soll.“ (ILT Band 4: 138f.) Es fehlt den Trieben die Allgemeinheit, von der die Bestimmtheit sich mit anderem Bestimmten unterscheiden könnte, die aber als reales Bestimmtes erfasst werden muss. Somit ist ein dialektischer Übergang von der Glückseligkeit zur Freiheit des Willens selbst erforderlich: Der Widerspruch zwischen Begriff und Realität hebt sich zu der reinen und konkreten Subjektivität auf, die ihre unendliche Bestimmung in ihrer Form als Zweck setzt.

#### **2.2.4.3 Zu sich selbst wollenden Willen**

Der Unterschied zwischen dem subjektiven und dem objektiven Willen besteht darin, dass der erstere nur in sich verbleibt, während der objektive Wille der vernünftige sittliche Wille sein soll. (ILT Band 4: 146.) Für Hegel kann der objektive Wille trotzdem noch einseitig sein und deswegen in Gefahr geraten, dass er zum bloß gläubigen, kindischen oder sklavischen Gegenstand absinken kann, insofern er als die äußere Reflexion in abstrakten Grundsätzen von Maximen und Gründen verbleibt. Was Hegel hier vermisst, ist die Identität von objektivem und subjektivem Willen: Die beiden heben einander dialektisch auf und führen zur Totalität des Willens.



Der sich selbst wollende Wille ist nicht mehr die Unmittelbarkeit des natürlichen Willens und die Reflexionsbestimmung des Verstandes, sondern „die sich selbst bestimmende Allgemeinheit“ auf der Vernunftebene. (GPR § 21.) Der sich selbst wollende Wille ist die Vereinigung der theoretischen und der praktischen Tätigkeit des freien Willens:

Die Tätigkeit des Willens, den Widerspruch der Subjektivität und Objektivität aufzuheben und seine Zwecke aus jener Bestimmung in diese zu übersetzen und in der Objektivität zugleich *bei sich* zu bleiben, ist außer der formalen Weise des Bewußtseins (§ 8), worin die Objektivität nur als unmittelbare Wirklichkeit ist, die *wesentliche Entwicklung* des substantiellen Inhalts der Idee (§ 21), eine Entwicklung, in welcher der Begriff die zunächst *selbst abstrakte Idee* zur Totalität ihres Systems bestimmt, die als das Substantielle, unabhängig von dem Gegensatze eines bloß subjektiven Zwecks und seiner Realisierung, *dasselbe* in diesen beiden Formen ist. (GPR: § 28.)

Diese übersetzende Tätigkeit des freien Willens ist eine grundlegende Objektivierungsform des endlichen Geistes, die aber auf der Aufhebung der Einseitigkeit der subjektiven Bestimmung und der diesbezüglichen Realisierung beruht. Die Explikation des endlichen Geistes und ihr Übergehen ins Dasein ist für das Rechtssystem eigentümlich, das heißt: Die Dialektik zwischen Geltung und Wirksamkeit der Rechtsverhältnisse ist durch das Wollen und den Inhalt der Subjektivität vermittelt. Aber dieser Inhalt der Subjektivität ist nicht eine Äußerlichkeit, sondern menschliche Innerlichkeit, die durch die Handlung zu vermitteln ist. Hegel hat bei dieser Pointe eine Hierarchie zwischen Geistes- und Naturphilosophie eingesetzt: Obwohl die Naturgesetze eine Voraussetzung für den Geist sind, ist die geistige Welt des Rechts eine „zweite Natur“, die aus der menschlichen Innerlichkeit erzeugt wird und eine höhere Stelle als das Sein in der Natur einnimmt, welches gegen die Innerlichkeit der menschlichen Freiheit nur als Äußerlichkeit auftritt:

Die Substanz ist in diesem ihrem *wirklichen Selbstbewußtsein* sich wissend und damit Objekt des Wissens. Für das Subjekt haben die sittliche Substanz, ihre Gesetze und Gewalten einerseits als Gegenstand das Verhältnis, dass *sie sind*, im höchsten Sine der Selbständigkeit, – eine absolute, unendlich festere Autorität und Macht als das Sein der Natur. (GPR: § 146.)

Hier muss die Entfaltung einer autonomen Struktur mit Bezug auf Subjektivität und Objektivität betont werden, denn sie gehört zu dem typischen Gedankengang von Hegels Logik und Geistesphilosophie: Die Tätigkeit des freien Willens ist die Transformation der subjektiven Bestimmungen in die objektiven Bestimmungen, aber diese Transformation ist bereits vollzogen. Die Tätigkeit des freien Willens ist für die Endlichkeit des subjektiven und objektiven Geistes konstitutiv, aber der Inhalt des endlichen Geistes ist nur die Erscheinung des unendlichen Geistes und muss danach aufgehoben werden. In der neuen Einheit der Vernunft kehrt die Form der reinen Selbstbestimmungen ins übersetzende Dasein zurück, aber ohne die Vermittlung durch einen besonderen Inhalt oder Zweck.

Wenn man die dialektischen Momente bei der Entfaltung des freien Willens auf dieser Stufe zusammenfasst, lassen diese Momente sich folgendermaßen rekonstruieren:

Erstens: Die Beziehung zwischen Natur und Freiheit zeigt sich so, dass die Freiheit das Prinzip des Rechts ist und die Naturbestimmung durch die Vermittlung der Freiheit in die Sphäre des Rechts eintreten kann. Diese Naturbestimmung in den Rechtsgestalten ist aber so verbindlich zu verstehen, dass Hegel in vielen Fällen die Naturbestimmung im rechtlichen Bereich die Rechtsgestalten rechtfertigen lässt. Beispielsweise wird die Monarchie für ein unentbehrliches Moment in der spekulativen Einheit der Staatsgewalten erklärt und es wird begründet, warum die Willkür aus dem Geschichtsverhältnis zu tilgen ist.<sup>22</sup>

Auf dieser Stufe vollzieht sich die Vermittlung von Natur und Freiheit in der Weise, dass die leere abstrakte Allgemeinheit der Subjektivität aufgehoben wird, so dass der Wille seine Bestimmtheit, nämlich die Freiheit als Zweck, setzen kann. Andererseits wird die Abhängigkeit von der Natur abgelöst und geht zur geistigen zweiten Natur über.

---

<sup>22</sup> Ein interessantes Beispiel ist, wie die Thronfolge in der monarchischen Verfassung eine weitere Bestimmung als das patriarchalische Prinzip erhält. Wenn man diesen Punkt mit der Geschichte Chinas vergleicht, treten aufschlussreiche Aspekte zum Vertiefen dieses Gedankens hervor. Vgl. GPR: § 286.

Zweitens: Der sich wollende Wille ist die Vereinigung und Zusammensetzung der theoretischen und praktischen Tätigkeiten des Geistes, denn zum einen tilgt der Geist durch die theoretische Tätigkeit die Abhängigkeit von der Sinnlichkeit und geht zur allgemeineren komplexeren Wissensform über, zum anderen befreit sich der Geist stufenweise von Willkür und einseitiger Subjektivität, und diese Befreiung ist die Objektivierung dieser einseitigen Subjektivität. Die Vereinigung und Zusammensetzung der theoretischen und praktischen Tätigkeiten des Geistes zeigt sich mit ihrer Entfaltung in der dialektischen Entwicklung des Geistes in der *Rechtsphilosophie* und gilt als das Prinzip der Welt der Freiheit.

Drittens: Kants Verständnis der Beziehung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit in dessen Rechtsdefinition hat Hegel heftig kritisiert:

Die Kantische (Kants Rechtslehre Einl.) und auch allgemeiner angenommene Bestimmung, worin „die *Beschränkung* meiner Freiheit oder Willkür, dass sie mit jedermanns Willkür nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könnte“, das Hauptmoment ist, enthält teils nur eine *negative* Bestimmung, die der Beschränkung, teils läuft das Positive, das allgemeine oder sogenannte Vernunftgesetz, die Übereinstimmung der Willkür des einen mit der Willkür des anderen, auf die bekannte formelle Identität und den Satz des Widerspruchs hinaus. (GPR: § 29.)

Hegel betont, dass Kant die Trennung zwischen der positiven Bestimmung der Besonderheit bei dem Vernunftgesetz und der negativen Bestimmung der Besonderheit bei der Beschränkung vornimmt, ohne die Vereinigung von Allgemeinheit und Besonderheit zu betrachten. Laut Hegel erfolgt das Verstehen von Allgemeinheit und Besonderheit verstandesmäßig, und zwar indem die Allgemeinheit des Ich das Unbegrenzte und Unendliche ist und die Besonderheit des Ich nur eine Beschränkung.

Anders als Kant plädiert Hegel insofern für einen dialektischen Schritt, wobei eine immanente Vereinigung von Allgemeinheit und Besonderheit möglich ist, die für den hegelschen Begriff des Geistes konstitutiv ist: Die leere, abstrakte Allgemeinheit wird

nicht zur Aufführung beschränkter Inhalte, sondern zur „sich selbst bestimmende Allgemeinheit“ aufgehoben:

die Wahrheit aber dieser formellen, für sich unbestimmten und ihre Bestimmtheit an jenem Stoffe vorfindenden Allgemeinheit, ist die sich selbst bestimmende Allgemeinheit, der Wille, die Freiheit. Indem er die Allgemeinheit, sich selbst, als die unendliche Form zu seinem Inhalte, Gegenstande und Zweck hat, ist er nicht nur der an sich, sondern ebenso der für sich freie Wille – die wahrhafte Idee. (GPR: § 21.)

In diesem Sinne ist der freie, sich wollende Wille eine Zusammensetzung beider Inhalte, nämlich der endlichen Inhalte und der unendlichen Inhalte des sich selbst wollenden Willens, dessen Subjektivität auch als eine reine, konkrete Subjektivität gilt: „Die Willkür ist auf diese Weise der Wille nur als die reine Subjektivität, welche dadurch rein und konkret zugleich ist, dass sie zu ihrem Inhalt und Zweck nur jene unendliche Bestimmtheit, die Freiheit selbst, hat.“ (Enz III: § 480.) Hegel hebt die Dialektik durch seine Kritik an Kants Trennung von Allgemeinheit und Besonderheit so hervor, dass die Besonderheit nicht isoliert von der Allgemeinheit zu betrachten ist, sondern die Besonderheit der Allgemeinheit vielmehr immanent ist.

Viertens: Da der sich wollende Wille die sich ins Dasein übersetzende Tätigkeit ist, muss der Wille als der „wirkliche freie Wille“ verstanden werden, bei dem die Trennung von Vernunft- und Wirklichkeitsbestimmungen überwunden ist. In diesem Zusammenhang ist der sich wollende Wille mit seinen Vernunftbestimmungen als die dem Recht entsprechende Willensgestalt zu begreifen: Das Recht gilt einerseits als die Rechtsgeltung, andererseits muss es aber mit wessen Ausübung zusammengesetzt werden. Erst diese Vereinigung der Rechtsgeltung mit ihrer Verwirklichung ist die Idee des Rechts und besitzt daher die Form „des Wirklich-Unendlichen (infinitum actu), weil das Dasein des Begriffs, oder seine gegenständliche Äußerlichkeit, das Innerliche selbst ist.“ (GPR: § 22.)

Fünftens: Der sich wollende Wille ist daher eine mit der Natur vermittelte Einheit, wobei er die Freiheit als die Form der Vorgegebenheit und die Form der Rechtsgeltung

in sich einschließt. Die Form des Vorhandenseins und die Form der Rechtsgeltung schlagen um in diese Einheit des sich wollenden Willens, solange der sich wollende Wille dem Recht entsprechend fungiert. Diese beiden Formen lassen sich anhand des *Begriffs der Person* aufzeigen, denn die Person ist für Hegel die erste Realisierung des sich wollenden Willens. Die Entfaltung des Personenbegriffs verbindet Hegel mit der Berechtigung der Person zum Eigentum.

### **2.3 Die Erhebung des Eigentums zu einem gemeinsamen Willen**

Wie bereits gesagt wurde, hat Hegel den Begriff der „Idee“ nicht nur für die gesamte Sphäre der Rechtsphilosophie, sondern auch für die Formen der einzelnen Stufen des Rechts verwendet: Die einzelnen Stufen des Rechts sind auf einer Seite die Vereinigung der Begriffsbestimmung mit ihrer Verwirklichung, auf der anderen Seite sind sie Gestalten der Subjektivität. In diesem Sinne ist die Verknüpfung von Person und Eigentum eine Idee des abstrakten Rechts.

Wenn man sich in die Definition der Idee mit den oben entfalteten Bestimmungen des freien Willens vertieft, kann man sehen, dass der Geist die Idee des Rechts dadurch produziert, dass er seine Allgemeinheit in der Äußerlichkeit hinterlässt. Deshalb muss diese Objektivierung des Geistes auf dieser Stufe äußeres oder abstraktes Recht genannt werden. Auf dieser Stufe ist sowohl die Subjektivität (leere Allgemeinheit) als auch die Objektivität (äußerliche Gegenständlichkeit) noch in ihrer eigentümlichen Unmittelbarkeit behaftet. Aber diese Unmittelbarkeit ist für Subjektivität und Objektivität nicht das Vorgegebene, sondern etwas Konstitutives, das folgende Rechtsgestalten im abstrakten Recht konfiguriert: Person und Eigentum, Vertrag, Unrecht und Strafe.<sup>23</sup> Dass diese Unmittelbarkeit als etwas Konstitutives besteht, aber

---

<sup>23</sup> Vgl: Bergés, Alfredo: Der freie Wille als Rechtsprinzip – Untersuchungen zur Grundlegung des Rechts bei Hobbes und Hegel. Felix Meiner Verlag 2012. S. 309. Auch Vgl. Mohseni, Amir: Abstrakte Freiheit: Zum Begriff des Eigentums bei Hegel, Felix Meiner Verlag 2014, S. 176f:

in Korrespondenz mit dem gemeinsamen Willen und den anderen für sich seienden besonderen Willen, kann dazu führen, dass diese Unmittelbarkeit zur negativen Seite ihrer selbst (d.h. zu Unrecht und Strafe) führt.

### **2.3.1 Die Person und das Eigentum**

Der Stufengang der Entwicklung des Willens besteht darin, dass erstens der Begriff des Willens sich im abstrakten Recht in der Bestimmung der Unmittelbarkeit befindet. Auf dieser Stufe bezieht sich der Wille auf seine Reinheit und konzentriert sich auf die absolute Negativität. In diesem Sinne bleibt der Wille hier der einzelne Wille, der „Person“ genannt wird. „Dass ich in allen einzelnen Bestimmungen mich als ein Freies verhalte, bildet meine Absolutheit, die jedoch noch abstrakt ist.“ (PR: 67.) Der Begriff des Willens ist insofern noch abstrakt, als seine Persönlichkeit und sein Dasein noch in einer unmittelbaren äußerlichen Sache verankert sind. Es kommt auf dieser Stufe darauf an, wie die Person ihrer Freiheit ein Dasein gibt. (PR: 68.)

Aus der obigen Definition der Person ergibt sich als Merkmal des Personbegriffs, dass der Begriff der Person nicht die oberflächliche Charakteristik in der Gesellschaft symbolisiert, sondern auf ein Selbstverhältnis des freien Willens hindeutet. Dass mit diesem Selbstverhältnis des freien Willens viele Akte des Willens stattfinden können, weist darauf hin, dass ein Mehrfaches an Personen zum Begriff der Person gehören kann. Das heißt: Der Begriff der Person enthält nicht nur eine subjektive Selbstbestimmung, sondern auch die allgemeingültigen Bestimmungen, die auch für die anderen gültig sind. Aber diese allgemeingültigen Bestimmungen sind erst möglich, wenn der freie Wille sich zuerst in ein Dasein und nachher in ein „Sein für Andere“ übersetzt hat. Laut Hegel ist die Personalität des Individuums eine Voraussetzung für die Vielfalt der Personen, denn die Personalität des Individuums ist

---

Fußnoten 224.

als die ausschließende Einzelheit konstitutiv und die Vielfalt der Personen wird erst auf der Grundlage dieser Einzelheit zusammengesetzt.

Hegel hat das Eigentum anschaulich so definiert, dass ich mit meinem Eigentum etwas in Besitz nehme. „Damit gebe ich meiner Freiheit Dasein und sie ist das Dasein meiner Freiheit und darf daher von keinen anderen berührt werden.“ (ILT Band 4: 151.) Hier ist das Eigentum eine Verkörperung meiner Freiheit, indem die Freiheit durch die Persönlichkeit zum Dasein kommt. Das Recht an meinem Eigentum deutet darauf hin, dass das Ich berechtigt ist, es zu behalten oder zu vernichten, während der Andere nur die Pflicht hat, es zu respektieren. Zu diesem Anderen hat Hegel weiter erläutert: „das Verhalten des Anderen ist einerseits entgegengesetzt, andererseits dasselbe, er ist auch Person, freies Individuum, diese ist beiden gemeinschaftlich, ist die Grundbestimmung, das Prinzip. In dieser Beziehung sind beide Seiten eins und dasselbe.“ (ILT Band 4: 153.)

Was Hegel im Eigentum und Besitz hervorhebt, ist nicht die Nützlichkeit im Sinne von „Gebrauch“, sondern eine Form des Daseins des freien Willens.<sup>24</sup> Seine Absicht bei der Begründung der Notwendigkeit des Eigentums besteht darin, zu zeigen, dass das Eigentum sich auf diese Weise als ein Moment der Personalität ins Dasein des freien Willens einlässt, dass es auf die allgemeingültigen Bestimmungen gerichtet ist und die Person damit rechtsfähig sein kann. Diesbezüglich ist diese allgemeine Bestimmung „die selbst abstrakte Grundlage des abstrakten und daher formellen Rechtes“ (GPR: § 36.) und gilt als eine rechtliche Berechtigung, mit welcher der freie Wille in ein berechtigtes Dasein umschlägt und zur Form der Rechtsgeltung wird. Da die Anderen „die Pflicht [haben,] mein Eigentum zu respektieren“, (ILT Band 4: 151ff.) entsteht diese Pflicht auch aus der Allgemeinheit der Personalität. Aber anders als bei der Sittlichkeit ist die Trennung von Recht und Pflicht hier noch nicht aufgehoben. Im Gegensatz zur traditionellen Pflichtenlehre sagt Hegel, dass die Ausführung des

---

<sup>24</sup> Vgl. Siep, Ludwig (Hg.): G. W. F. Hegel – Grundlinien der Philosophie des Rechts (Klassiker Auslegen, Band 9). De Gruyter 2014. S. 63f.

Rechtes nicht die Erfüllung der Pflicht voraussetzt, sondern der Begriff der Pflicht aus der Allgemeinheit der Berechtigung des Rechts stammt.

### **2.3.2 Die Person und die Sache**

Die zentrale Frage für Hegel liegt aber darin, wie er aus der allgemeinen Berechtigung des einzelnen Willens die Entfaltung der Begriffe von verschiedenen Rechten ableiten und sie damit legitim begründen kann. Mit anderen Worten: Obgleich der Einzelwille als Träger der Berechtigung der Rechtsgeltung gelten kann, muss er im Verhältnis zu anderem, rechtlosem Vorgegebenem zur Begründung der Vielfalt von Rechten dienen können.

In diesem Punkt hat Hegel die Rechtstheorie Kants kritisiert: Kant hat die Entstehung der Vielfalt von Rechten auf eine dichotomische Weise erklärt, indem er das Recht auf reinen Vernunftgesetzen begründet, welche aus der praktischen Vernunft abgeleitet sind nach dem Prinzip „die positive Bestimmung der Allgemeinheit und die negative Bestimmung der Beschränkung.“ (GPR: § 29.) Hier wird das Recht durch Verzicht auf die Freiheit erzeugt, denn es fehlt bei Kant die Vereinigung von Allgemeinheit und Besonderheit, von Vernunftgesetzen und Vorgegebenem. Dies führt dazu, dass die Freiheit des Einzelwillens nicht aus der Vereinigung mit dem Vorgegebenen aus sich selbst zum allgemeinen Willen hervorgeht, sondern den Vernunftgesetzen unterworfen sein muss.

Da das Vorgegebene die äußerlichen Existenzen sind, ist dies aber als Rechtlosigkeit der Sache zu betrachten. In der Vielfalt der Personen muss der Einzelwille sich auf diese äußerliche Existenz richten, was aber ohne Recht geschieht. Hegel hat diese Trennung durch die Eigentumstheorie von Kant stark kritisiert und behauptet, dass die Trennung zwischen Personen- und Sachenrecht eine leere menschliche Fiktion sei. Der



Grund dafür ist, dass Eigentum und Besitz auf der Vernunftebene liegen, was aber ohne Bezug auf die physikalischen räumlichen und zeitlichen Bedingungen nicht denkbar ist. Das Eigentum als der Besitz der Vernunft geht über sich hinaus und kommt zur Überleitung ihrer Veräußerung in der Form des Vertrags: der Vertrag ist das letzte Moment in Hegels Eigentumstheorie. Der Vertrag gilt nicht nur als eine Form der Vereinigung des reinen Willens, sondern als eine Übertragung der Allgemeinheit des einzelnen Willens mit seinem äußerlich Vorgegebenen auf weitere Rechtsgestalten wie die Familie, die Gesellschaft und den Staat.

Im Vertrag werden Person und Sache in der Weise neu definiert, dass die Selbstbestimmung des einzelnen Willens in die äußerliche Sache umschlägt. Dies kann dazu führen, dass die Freiheit durch die „Versachlichung“ der Aussagen der Person verdinglicht werden kann.<sup>25</sup>

### **2.3.3 Die Erhebung des Eigentums zu einem gemeinsamen Willen**

Um die Willkür oder Zufälligkeit des einzelnen Willens über einzelne Sachen zu vermeiden und den subjektiven Willen beim Vertrag zum objektiven Willen zu erheben, muss die Vermittlung dieser Daseinsform mit anderen Willen vollzogen werden:

Aber als Dasein des *Willens* ist es als für anderes nur für den Willen einer anderen Person. Diese Beziehung von Willen auf Willen ist der eigentümliche und wahrhafte Boden, in welchem die Freiheit *Dasein* hat. Diese Vermittlung, Eigentum nicht mehr nur vermittels einer Sache und meines subjektiven Willens zu haben, sondern ebenso vermittels eines anderen Willens und hiermit in einem gemeinsamen Willen zu haben, macht die Sphäre des *Vertrags* aus. (GPR: § 71.)

---

<sup>25</sup> Vgl. Siep, Ludwig (Hg.): G. W. F. Hegel – Grundlinien der Philosophie des Rechts (Klassiker Auslegen, Band 9). De Gruyter 2014. S. 67ff.

Im Vertrag wird das Dasein des Eigentums zu höheren Stufen erhoben, nämlich zum gemeinsamen Willen der anderen. Für Hegel ist diese Erhebung als „Entzweiung“ zu verstehen, da „die Momente des Begriffs, hier das Recht *an sich* oder der Wille als *allgemeiner*, und das Recht in seiner *Existenz*, welche eben die *Besonderheit* des Willens ist,“ (GPR: § 81.) daraus entstehen. Diese Entzweiung der Freiheit zwischen dem allgemeinen an sich seienden Willen und dem besonderen für sich seienden Willen ist Voraussetzung sowohl für die Überleitung zum Unrecht als auch für die Selbstreflexion des Willens in sich.

### **2.3.4 Die Moralität**

Hegel hat die Moralität als zweite Sphäre des freien Willens so definiert:

Die zweite Sphäre, die Moralität, stellt daher im Ganzen die reale Seite des Begriffs der Freiheit dar, und der Prozeß dieser Sphäre ist, den zunächst nur für sich seienden Willen, der unmittelbar nur an sich identisch ist mit dem an sich seienden oder allgemeinen Willen, nach diesem Unterschiede, in welchem er sich in sich vertieft, aufzuheben und ihn für sich als identisch mit dem an sich seienden Willen zu setzen. (GPR: § 106)

Durch die Selbstreflexion des Willens wird weiter die Einheit von Person und Eigentum zur Einheit von Subjekt und Handlung gesetzt. Diesbezüglich ist die Moralität eine Reflexion der Freiheit auf sich selbst, dass ich mir meiner Handlung bewusst bin und die Bestimmung der Realität innerlich kenne, dass das Wohl mein Zweck ist. Das heißt: Diese Selbstbestimmung ist innere Bestimmung des Willens, die das Ich in Besitz nimmt und es als das Seinige setzt. Durch diese Selbstreflexion erhalten die inneren Bestimmungen eine Berechtigung, die „das Recht des subjektiven Willens“ (GPR: § 107) zu nennen ist. In die Reflexion des Willens treten zwar die verschiedenen Gestalten der Sinnlichkeit ein, aber sie gelten nicht mehr als etwas Vorgegebenes und Unmittelbares, sondern als der dem allgemeinen Willen zugehörige

Inhalt, der zum allgemeinen Zweck oder Wohl erhoben ist. Darin liegt der Unterschied zwischen Wohl und Glückseligkeit: „Die Glückseligkeit ist vom Wohl nur dadurch unterschieden, dass erstere als ein unmittelbares Dasein überhaupt, letztes aber als berechtigt in Beziehung auf die Moralität vorgestellt wird.“ (Enz III: § 505.)

Die Berechtigung des freien Willens wird als ein einfaches Recht auf verschiedenen Stufen des inneren Rechts expliziert. Mit anderen Worten: Die Vielfalt von Rechten der Moralität ist die konkrete Gestaltung der Berechtigung des freien Willens an sich: der Vorsatz und die Schuld (§§ 105–118), die Absicht und das Wohl (§§ 119–128) sowie das Gute und das Gewissen (§§ 129–140).

Die Entzweiung der Freiheit zwischen dem allgemeinen an sich seienden Willen (die Unmittelbarkeit) und den besonderen für sich seienden Willen (die äußerliche Einzelheit) führt zu einer Vereinigungsmöglichkeit dieser beiden bei der Absicht und dem Wohl in der Moralität. Im Begriff der Absicht scheint das „Recht der Absicht“ mehr eine Kollision oder Entzweiung zu sein, denn die Absicht „enthält etymologisch die *Abstraktion*, teils die Form der *Allgemeinheit*, teils das Herausnehmen einer *besonderen* Seite der konkreten Sache.“ (GPR: § 119.) Wenn die Form der Allgemeinheit und die Seite der Besonderheit aus der Entzweiung zur Vereinigung übergehen dürfen, muss die Vereinigung nicht nur von der Absicht (als dem äußeren objektiven Recht) und vom Wohl (als dem inneren subjektiven Recht) abgeleitet sein, sondern sie tritt aus der Einseitigkeit von beiden heraus durch die Erhebung des Subjekts zum Ansatzpunkt des subjektiven Guten. In diesem Sinne gilt: Die weitere Gestaltung der subjektiven Freiheit auf der Stufe des Guten ist das Recht des Gewissens, was Hegel „das Recht der Einsicht in das *Gute*“ (GPR: § 132.) genannt hat.

Während im äußerlichen abstrakten Recht sowohl die Subjektivität (leere Allgemeinheit) als auch die Objektivität (äußerliche Gegenständlichkeit) noch in ihrer eigentümlichen Unmittelbarkeit behaftet sind und die innere Betrachtung der Besonderheit der Person noch fehlt, wird diese fehlende Besonderheit durch die

Gestalten von Unrecht und Strafe zum Untergang und der Umkehrung des äußerlichen Rechts zum innerlichen Recht führen. In diesem Sinne ist die Moralität die Fortsetzung der Dialektik des abstrakten Rechts: Sie ist die Betonung und sozusagen die Verabsolutierung der Besonderheit der Subjektivität, damit die leere allgemeine Subjektivität nicht bei sich stehenbleibt, sondern durch das Gute und das Gewissen in sich geht.

Da die Gestalt des Guten die von der Entwicklung der Moralität explizierte Vereinigungsmöglichkeit zur Allgemeinheit und Besonderheit des freien Willens ist, wird der Inhalt des unmittelbaren natürlichen Willens durch die Reflexion im freien Willen teleologisch zum allgemeinen Willen aufgehoben: Die innere Zweckmäßigkeit in der Moralität ist erst nach Hegel die Vollendungsgestalt in der Entwicklung der Herausbildung des allgemeinen Willens, die zwar als eine Form der Selbstverständlichkeit in der Freiheit erscheint, aber dennoch leicht zum Selbstmissverständnis führen könnte. Diese Widersprüchlichkeit führt zur Erlangung des Rechtszustandes für die Herausbildung der Person, aber sie entsteht aus der einseitigen Willensentscheidung der Subjektivität.<sup>26</sup>

Die Schranke der Moralität liegt deshalb darin begründet, dass diese Betonung und die Verabsolutierung des subjektiven Rechts zu einem Punkt zugespitzt sind, wobei die Objektivität zur subjektiven Willensentscheidung degradiert ist: „Aber diese objektive Frage fällt hier hinweg, oder vielmehr ist es die Subjektivität des Bewußtseins selbst, deren Entscheidung das Objektive allein ausmacht.“ (GPR: § 140.)

## **2.4 Die Sittlichkeit: die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und der Staat**

---

<sup>26</sup> Vgl: Bergés, Alfredo: Der freie Wille als Rechtsprinzip – Untersuchungen zur Grundlegung des Rechts bei Hobbes und Hegel, Felix Meiner Verlag. 336 f. Vgl. auch: Siep, Ludwig: Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels Aufsätze 1997-2009. Wilhelm Fink 2010. 216ff.

Da im abstrakten Recht die Allgemeinheit des Vertrags nur durch die Gemeinschaft zwischen einzelnen Subjekten sich aufzeigen lässt und in der Moralität das Gewissen nur eine subjektive Allgemeinheit an sich ist, gelten die beiden Rechtsgestalten nur als Möglichkeiten zur Vereinigung von Allgemeinheit und Besonderheit. „Es wird hier ein Unterschied zwischen Moralität und Sittlichkeit gemacht, Moralität ist das reflectirte, die Sittlichkeit aber ist die Durchdringung des Subjectiven und Objectiven.“ (GW 26, 1: § 69.)

In diesem Sinne hat Hegel das abstrakte Recht und die Moralität nur als „die ideellen Momente“ definiert, während er die Sittlichkeit als die realisierte Existenz von Recht und Moralität festgelegt hat.

Die Bestimmung der Sittlichkeit besteht darin, dass die Bestimmung des Willens sich auf eine Allgemeinheit in Gestaltungen (Institutionen) wie in der Familie, der Gesellschaft und dem Staat zuspitzt, weil der subjektive Wille sich nicht nur zum Subjektiven verhält, sondern sich auch zum sittlichen Leben der Familie verhalten muss. Das sittliche Leben der Familie, der Gesellschaft und des Staates gilt in diesem Sinne als ein Objectives in der Realität, worin die geistige Bewegung der Moralität zur Sittlichkeit besteht: Die ideellen Momente, die zuvor nur im Recht und in der Moralität zu finden sind, müssen in der Sittlichkeit verwirklicht werden. Mit anderen Worten: Insofern die ideellen Momente im Recht und in der Moralität als abstrakte Bestimmungen des Rechts gelten, können sie nicht mehr beim abstrakten Sittlichen stehenbleiben: „Wenn wir beim abstrakten Sittlichen stehenblieben, so wären wir wieder im bestimmungslosen Guten, das man auch wohl Ideal nennt.“ (PR: 128.)

### **2.4.1 Die sittliche Freiheit als die systematische Totalität**

In diesem Zusammenhang lässt sich die sittliche Freiheit so konkretisieren, dass der freie Wille kein isolierter Wille ist, sondern sich nur in Vereinigung mit den Rechtsgestalten findet, worin die allgemeine Objektivität als in sich gegliedertes Ganzes erklärt wird. Diese Rechtsgestalt kommt für Hegel in den Institutionen zum Ausdruck, durch die das Individuum sein geistiges und moralisches Dasein erhalten kann, indem es diesen Institutionen angehört.

Das heißt: Zur Herausbildung des Begriffs des freien Willens muss in der Einheit von Subjektivität und Objektivität eine immanente Unterscheidung getroffen werden. Dafür ist die Idee des Systems als eine Explikation des Freiheitsbegriffs gut geeignet. Die Gründe dafür können sein, dass erstens das Hinausgehen aus der Unmittelbarkeit der Subjektivität erforderlich ist. Zweitens kann der Geist nur unter der Bedingung in die Wirklichkeit eintreten, dass er sich mit der Endlichkeit (Äußerlichkeit) in einer Wirklichkeitsform befasst. Drittens muss der Geist die Äußerlichkeit produzieren und die dialektische Bewegung beim Umschlag von der Äußerlichkeit zur Innerlichkeit des Geistes, zur Freiheit des „Beisichseins“ erlangen. Bei Hegel aber richtet sich die Tätigkeit des freien Willens nicht auf die Natur, die vom Geist allerdings vorausgesetzt wird, sondern auf ihre eigene Objektivierung im dialektischen Prozess. Nur so kann diese durch die eigene Objektivierung im dialektischen Prozess vermittelnde Tätigkeit das „Zusichkommen“ des Geistes und sodann den „wahrhaften“ Geist ausmachen, der zur Systematisierung (Organismus) ihrer eigenen Produktion führt. In diesem Zusammenhang hat Hegel die Natur des Staates so definiert, dass der Staat nicht aus der Sphäre der Innerlichkeit (Sünde oder Gewissen), sondern aus der Vereinigung der äußeren und inneren Sphären der Freiheit entsteht:

Die Lehre selbst aber hat ihr Gebiet in dem Gewissen, steht in dem Rechte der subjektiven Freiheit des Selbstbewußtseins, – der Sphäre der Innerlichkeit, die als solche nicht das Gebiet des Staates ausmacht. Jedoch hat auch der Staat eine Lehre, da seine Einrichtungen und das ihm Geltende überhaupt über das Rechtliche, Verfassung usf. wesentlich in der Form des Gedankens als Gesetz ist, und indem

er kein Mechanismus, sondern das vernünftige Leben der selbstbewußten Freiheit, das System der sittlichen Welt ist, so ist die Gesinnung, sodann das Bewußtsein derselben in Grundsätzen ein wesentliches Moment im wirklichen Staate. (GPR: § 270.)

Allerdings muss das System der sittlichen Freiheit durch die Verfassung expliziert werden, damit einerseits die Totalität der internen Gliederung dem System der Vernunft gemäß entstehen kann und andererseits die Verfassung als der Inbegriff aller Handlungen zu verstehen ist. Das Verständnis der Verfassung ist also nicht zuletzt ein Zugang zur Konstitution der Momente des Freiheitsbegriffs, wobei die Berechtigung der Besonderheit des Individuums sich mit der allgemeinen Rechtsgeltung vereinigt.

Die Konstitution der Momente des Freiheitsbegriffs lässt sich in drei Stufen ausbilden, damit die Idee der Freiheit ihre Realität in der Sittlichkeit finden kann: erstens in der Familie und Ehe als Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, zweitens in der Gesellschaft als immanente Produktion der Äußerlichkeit im Geist und drittens in der Vereinigung der besonderen Berechtigung mit der allgemeinen Geltung des Rechts im Staat.

#### **2.4.1.1 Familie und Ehe**

Die Familie weist eine unmittelbare, sinnliche Weise der Sittlichkeit auf und beruht nicht auf der *Blutsverwandtschaft* des Stammes, sondern auf der sittlichen *Liebe* in der Familie: „Aber nicht *dieses* Haus oder Stamm, sondern die *Familie als solche* ist die Idee, die solches Recht hat, und durch die Freiheit des Vermögens und die Gleichheit des Erbrechts wird ebensowohl die sittliche Gestaltung erhalten, als die *Familien* [dadurch] viel mehr als durch das Gegenteil erhalten werden.“ (GPR: § 180, Zusatz.)

Man kann sehen: Obwohl die sittliche Liebe in Gestalt der Familie eine zentrale Stelle einnimmt, ist diese Liebe noch in der Subjektivität verhaftet und nicht in die

allgemeine Objektivität übergegangen. Nur durch die treibende Kraft der bürgerlichen Gesellschaft werden die sittlichen Bande der Familie aufgelöst und zu einer Gesellschaft transformiert, wobei „die bürgerliche Gesellschaft ihr Mitglied schützen, seine Rechte verteidigen, sowie der Einzelne den Rechten der bürgerlichen Gesellschaft verpflichtet ist.“ (GPR: § 238, Zusatz.)

Bei der Familie gibt es drei Stufen aufzuklären. Die erste Stufe ist die Ehe, die das unmittelbare sittliche Verhältnis enthält, „das Moment der natürlichen Lebendigkeit und zwar als substantielles Verhältnis die Lebendigkeit in ihrer Totalität, nämlich als Wirklichkeit der Gattung und deren Prozess.“ (GPR: § 161.) Die Ehe wird in diesem Zusammenhang als die Begattung beschrieben, die der Prozess der Gattung ist. Diese Begattung bildet eine sittliche unmittelbare Einheit, wobei das natürliche Verhältnis ein Moment der Liebe ist und zur geistigen Verklärung der Liebe übergeht. Es liegt hier eine Unterordnung der natürlichen Einigkeit unter die geistige vor, denn „der Naturtrieb ist herabgesetzt, so dass die geistige Einigkeit als Liebe, Zutrauen die Grundbestimmung ist und nicht jener Trieb, der eben durch seine Befriedigung erlöscht.“ (ILT Band 4: 434.) Die geistige Einigkeit, die als freie Einwilligung der Personen bei der Eheschließung aufgezeigt wird, existiert in konkreter Form in der Liebe, dem Zutrauen und der Gemeinsamkeit der ganzen individuellen Existenz. In diesem Sinne ist die Ehe „die Verwandlung des natürlichen Verhältnisses in ein sittliches, es sind nicht beide Momente mit gleichem Werth, gleicher Affirmation darin gesetzt. Jene vernünftige Stellung geschieht in der förmlichen Eingehung der Ehe, dabei wird diese Einwilligung sich in den Zustand der Einigkeit zu begeben vollzogen, ihr Dasein gegeben. Diese geistige Einheit insofern sie als solche existiert ist Sache des Willens.“ (ILT Band 4: 437.)

Der eigene Wille wird in der Einheit der Eheschließung aufgegeben; dies ist insofern „eine Selbstbeschränkung, aber eben indem sie in ihr ihr substantielles Bewusstsein gewinnen, ihre Befreiung.“ (GPR: § 162.) Da in der Eheschließung jeder einzelne Wille in einem gemeinsamen Willen manifestiert wird, muss die Beziehung der Ehegatten in dem Vermögen zur Erziehung der Kinder vertieft werden.



Da die Familie einerseits nicht nur aus abstrakten Personen besteht und andererseits das Bedürfnis nicht abstrakte Eigensucht und Begierde ist, muss das Eigentum der Familie wie folgt auf zweierlei Art gedacht werden: als Grundbesitz und als Bedürfnisse anderer<sup>27</sup> – darin besteht die zweite Stufe, nämlich das Vermögen der Familie.

Das familiäre Eigentum ist ein gemeinsames, denn kein Glied der Familie hat ein besonderes Eigentum. Der Ursprung des familiären Eigentums liegt darin, dass die Vorsorge nicht nur für das Oberhaupt, sondern auch für jedes Glied der Familie gedacht werden muss, wobei Eigensucht und Begierde verschwinden. Die Verwaltung des Eigentums wird von dem Haupt der Familie übernommen. Wenn die einzelnen Glieder der Familie sich gegeneinander wenden und jedes sein eigenes Eigentum selbständig besitzen will, so kann dies zur Auflösung der Familie führen.

Beim Eigentum besteht ein großer Unterschied zwischen Familien und Stämmen, denn „in einem Stammesverhältnis, *gens*, Haus, Familie ist eine Pietät das Band, aber diese Pietät nimmt ab, wird schwächer ihrer Natur nach je mehr die Blutsverwandtschaft auseinandergeht.“ (ILT Band 4: 452.) Im Unterschied dazu basiert die Ehe auf sittlicher Liebe, Zutrauen und Glauben aneinander; sie muss, „auf das Gemüt, auf die Zueignung dieser besonderen Personen zu einander gegründet sein.“ (ILT Band 4, S. 452.)

In der vorliegenden Arbeit wird besonders berücksichtigt, dass die Familie entweder auf Pietät oder auf sittlicher Liebe und Zutrauen basiert, denn dies ist auch ein Kriterium für die Einstufung der chinesischen Geschichte. Es ist deutlich, dass Hegels theoretische Ansätze in der *Geschichtsphilosophie*, wobei er auch die chinesische Geschichte darstellt, diese Kernpunkte – wie z.B. die Sittlichkeit in Familie, Gesellschaft und Staat – im Auge behalten. Diesbezüglich ist es aber von zentraler Bedeutung, Hegels Darstellung seiner Geschichtsphilosophie im Rahmen der *Rechtsphilosophie* mit den Prinzipien, die als Kriterien zur Einstufung der

---

<sup>27</sup> Vgl. PR, S. 142.

*Weltgeschichte* fungieren, erneut zu vergleichen, um hieraus richtige Schlüsse ableiten zu können.

Die dritte Stufe betrifft die Erziehung: „In den Kindern wird den Eltern ihre sittliche Einheit wirklich,“ (PR: 143.) weil einerseits die Eltern ihre Kinder erziehen und andererseits der Tod der Eltern die natürliche Auflösung der Familie herbeiführt. Die Auflösung der Familie führt sodann zur Betrachtung des Erbrechts in Bezug auf das Vermögen der Familie.

„Das Recht der Eltern gegen die Willkür der Kinder hat nur den Zweck, diese Willkür, als ein Unvernünftiges, zu brechen und in Zucht zu nehmen.“ (PR: 143.) Das Kind ist zwar an sich frei, aber eben nur an sich – es muss für sich frei werden. Das Kind gilt erstens als ein Mitglied, statt als Sklave der Familie. Zweitens muss es durch die Erziehung vom natürlichen Trieb unabhängig werden und den natürlichen Willen hemmen. Es muss hingeführt werden „auf das Moralische, auf das was seinem Inhalte nach allgemeiner Natur ist, auf das Sittliche.“ (ILT Band 4: 457.) Das Ziel der Erziehung liegt darin, dass das Kind nicht nur Gehorsam leisten, sondern zur freien Selbständigkeit fortgebildet werden muss. „Sobald ihre Erziehung vollendet ist, hört das Verhältnis der Dienstleistung auf, dann haben die Kinder als Freie sich wesentlich selbst Dienste zu leisten.“ (ILT Band 4: 457.)

Bei der Erziehungsweise ist erstens hervorzuheben, dass die Bildung nicht durch das Fremde eines direkten, formellen Gehorsams, der vom Willen der Anderen herbeigeführt worden ist, gebildet wird. Ihre Grundlage besteht vielmehr umgekehrt aus Liebe und Zutrauen: Auf der einen Seite bedeutet dies eine sinnliche Übertragung der Liebe in die Familien-Pietät und auf der anderen Seite muss das Kind aus der Beschränkung der sinnlichen Liebe heraustreten und zur freien Persönlichkeit werden. Hegel misst die kindliche Pädagogik mit dem gleichen Maßstab wie die der Erwachsenen in diesem Sinne: „Die Kinder haben selbst das Bedürfnis erzogen zu werden, sie wünschen selbst gern groß zu sein, dieß ist das Ahnden ihrer

Selbständigkeit und Freiheit und an dieser Ahndung müssen sie erzogen werden.“ (ILT Band 4: 460.)

In der Beziehung zwischen Vater und Kindern unterscheiden sich die Kinder im Abendland von denen, die im Rahmen der chinesischen Geschichte beschrieben werden dadurch, dass die Familie in den westlichen Ländern einen Vorrang vor der Sippe hat: Während die Familie in Ansehung des Erbrechts eine Gemeinsamkeit auszeichnet, hängt die Auflösung der Familie in China ausschließlich von den Stämmen ab.

Für Hegel ist diese Gemeinsamkeit der Familie zentral und erstrangig, denn die Auflösung der Familie kann erst dann vollzogen werden, wenn die Glieder der Familie durch Trennung oder Tod aus ihr ausscheiden oder als rechtliche Personen sich zueinander verhalten sollen.

Hegels Theorie des Erbrechts basiert darauf, dass das Vermögen zur Gemeinsamkeit der Familie gehört und der Familienvorstand lediglich für die Verwaltung des Eigentums zuständig ist in Ansehung der gesamten Vorsorge für jedes einzelne Glied der Familie.

Die Einigkeit, die in der Familie gesetzt ist, kann nicht mehr durch den empfindenden Geist in der unmittelbaren Form von Liebe und Zutrauen nachvollzogen werden. Sie muss nach der Auflösung der Familie durch den freien Geist zum Fürsichwerden der Persönlichkeit führen.

Der Tod führt nur zu einer Änderung der Verwaltung, aber das Eigentum bleibt bestehen wie zuvor. Insofern die einzelnen Glieder der Familie frei sind, sind sie selbständig und verhalten sich zueinander als Personen zu Personen. Wenn ein Mitglied der Familie eigenes Eigentum hat, geht dieses Eigentum ins Privateigentum über. „Es ist dieß das Moment der Besonderheit, die Freiheit wird gegen die Einheit in der die

Individuen in der Familie sind nur das Moment des Durchgangs, es kann nicht dabei stehen geblieben werden, dieser freien Subjektivität kommt die Bestimmung des Denkens zu, wodurch jene Einheit zur freien selbstbewussten Allgemeinheit gereinigt wird.“ (ILT Band 4: 471.)

#### **2.4.1.2 Die Gesellschaft als immanente Produktion der Äußerlichkeit im Geist**

Die Gesellschaft als die nächste Gestaltung der Sittlichkeit befindet sich in der Widersprüchlichkeit zwischen der Besonderheit des einzelnen Willens und der Allgemeinheit der gemeinsamen Interessen. Dieser Gemeinsamkeit geht ihre Sittlichkeit verloren, wenn sie zum Mittel für die Ausführung des einzelnen Willens herabgesetzt wird.

Der Leitfaden der Gesellschaftslehre sollte an der Frage orientiert sein, wie in dieser Sphäre die Befriedigung der Bedürfnisse ausgerichtet wird. Die Befriedigung sollte nicht mehr im Verhältnis zu den unmittelbaren natürlichen Gegenständen stehen, sondern im Verhältnis eines produzierten vermittelten Geistes zur Natur. Das Verhältnis zur Natur drückt sich in der Gesellschaft in der Form der Arbeit aus, die als die vom Geist hergestellte Wirklichkeit erscheint. In diesem Sinne kann die Gesellschaft als Organisation für die Befriedigung der Bedürfnisse in der Form der Arbeit bezeichnet werden, wobei Hegel die Bedürfnisse sowohl als „System der Bedürfnisse“<sup>28</sup> als auch als „System allseitiger Abhängigkeit“ (GPR: § 183.) bezeichnet.

In diesem Zusammenhang ergibt sich erstens die Frage, ob dieses Verhältnis eine vom Geist produzierte geistige Einheit ist und zweitens, ob alle Individuen durch die Befriedigung ihrer Bedürfnisse mit anderen in ihrer Gegenseitigkeit entweder innerlich

---

<sup>28</sup> Vgl. GPR: § 188.

oder äußerlich verbunden sind.<sup>29</sup> Aufgrund der Gegenseitigkeit basiert das System der Bedürfnisse nicht nur auf der Notwendigkeit wirtschaftlicher Gesetzmäßigkeiten, sondern auch darauf, durch bestimmte Daseinsformen der Organisation zur Befriedigung des einzelnen Willens zu gelangen: durch das Dasein des Gesetzes, durch die Rechtspflege, durch die Bestandteile des Staates usw.

#### **2.4.1.3 Von der Familie zur Gesellschaft**

Die bürgerliche Gesellschaft hat die Familie zur Grundlage und macht es erforderlich, dass die Familien sich als selbständige Personen zueinander verhalten: „Es mögen nun viele Familien von einem gemeinsamen Stamme ausgehen, oder es mögen fremde Familien miteinander in Verkehr treten. Eine solche Vielheit der Familien macht überhaupt das aus, was man bürgerliche Gesellschaft nennt.“ (PR: 147.)

Soeben wurde der Zweck der Individuen in der Familie behandelt. Die zweite Bestimmung der Individuen besteht darin, dass die Allgemeinheit des Zwecks der Individuen erreicht wird, indem dieser Zweck in Bezug auf Andere realisiert werden kann. Während sich in der Familie die sittliche Idee nur in der Form der Empfindung und der Besonderheit aufzeigen lässt, ist diese Idee in der Gesellschaft durch die Allgemeinheit, die nun in der Form der Besonderheit auftritt, zur Totalität auszubilden. Deswegen nennt Hegel die Gesellschaft auch die „Realität der Idee“.<sup>30</sup>

Es kann allerdings geschehen, dass die Gesellschaft für die Individuen eine äußere Macht wird, wenn die Besonderheit nicht zur Allgemeinheit geführt werden kann. In diesem Sinne ist es notwendig, dass die Gesellschaft sich als ein Prozess der Bildung zur Allgemeinheit entwickelt, denn „das bloß Unmittelbare, die Empfindung, die Subjektivität wird hier abgearbeitet. Dieses ist daher überhaupt die Stufe der Bildung,

---

<sup>29</sup> Vgl. ILT Band 4: 168 f.

<sup>30</sup> Vgl. ILT Band 4: 474 f.

die darin besteht, dass das Besondere in die Form der Allgemeinheit umgewandelt wird.“ (PR: 148.)

Die Individuen sind auf dieser Stufe als Privatpersonen, als „*bourgeois*“ zu verstehen und deren Freiheit als bürgerliche Freiheit. Hegel hat betont, dass „dieses Recht der Besonderheit nun das ist, was im patriarchalischen Verhältnisse nicht stattfindet. Dem orientalischen Leben ist diese Besonderheit überhaupt fremd. Vorzüglich in den modernen Staaten tritt diese Sphäre hervor.“ (PR: 150.) Da die Freiheit in der Familie nur zur Besonderheit gehört, muss die Freiheit noch in die Allgemeinheit umschlagen: „dieses Umschlagen, diese Dialektik ist das Vernünftige, das Übergehen des Einen in das Andere.“ (PR: 150.)

Hegel geht davon aus, dass die Befriedigung des Besonderen durch das Allgemeine kein echtes Verfahren der Vernunft ist, sondern „im Allgemeinen geht das Abtun der Besonderheit als eine notwendige Wirkung hervor.“ (PR: 151.) Das heißt, dass die Besonderheit in die Allgemeinheit umschlägt und damit sich selbst aufhebt – dies ist die wirkliche Versöhnung auf dieser Stufe (Gesellschaft). Wenn das Individuum in Erscheinung der Vernünftigkeit die verschiedenen Selbständigkeiten benötigt, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, kann diese Selbstsucht leicht zur Ausschweifung über und führt zur Grenzenlosigkeit der Begierden gehen.

Da das Bewusstsein der Besonderen durch das Allgemeine anders als das vernünftige Erkennen ist, kann das Individuum das Allgemeine für eigene Nutzung verwenden und dazu führen, dass das Besondere hier den Zweck, das Allgemeine das Mittel gilt. Im Gegensatz dazu sollte in der vernünftigen Erkenntnis das Allgemeine der Zweck und die Besonderheit als Mittel sein. Das ist warum Hegel die bürgerliche Gesellschaft als Sphäre des Erscheinens der Vernünftigkeit genannt hat.

#### 2.4.1.4 Die Arbeit in der Gesellschaft

Der Kernpunkt liegt in der Frage, wie der Wille der Individuen richtig zur Objektivierung kommt und damit allgemein wird. Nach Hegels Darstellung sollte hier auf drei Stufen analysiert werden, ob die Bedürfnisse der Menschen, das Privatrecht und die staatlichen Aufgaben der Korporationen auf dem Niveau der Gesellschaft erfüllt werden<sup>31</sup>:

<p>Das Hauptziel von Hegels Theorie der Gesellschaft besteht darin, dass individuelle Bedürfnisse vernünftigen Zwecken dienen sollten.</p>	<p>1. Die Objektivierung der privaten Befriedigung kann mit den Mitteln wie a. äußerer Dinge und b. von Tätigkeit und Arbeit realisiert werden. □(<i>das System der Bedürfnisse</i>)</p>
	<p>2. Das Privatrecht kann als ein Mittel zur Sicherung des Privateigentums gelten. Das Recht ist nicht mehr abstrakt, sondern das sich objektivierende Recht oder die Rechtspflege. □(<i>die Rechtspflege</i>)</p>
	<p>3. Die Totalität der beiden obengenannten Momente ist die umfassende Vorsorge für das Besondere. Dies kann auch eine äußerliche Vorsorge im Notstaat sein. □(<i>die Polizei und die Korporationen</i>)</p>

Tab. 2 Die Systematisierung der drei Stufen der Gesellschaft

Es muss zuerst erforscht werden, was die Bedürfnisse sind und dann, wie die Befriedigung der Bedürfnisse durch die Arbeit vermittelt werden kann. Drittens ist das

<sup>31</sup> PR: 151 f.; vgl. auch GPR: § 189.

Vermögen als sicheres, allgemeines und beständiges Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse anzusehen.

Bevor wir auf die Bedürfnisse näher eingehen, soll eine kurze Zusammenfassung erfolgen, die deutlich macht, welcher Gegenstand von der Stufe des abstrakten Rechts bis zu der der bürgerlichen Gesellschaft jeweils als die Freiheit des Menschen fungiert: A. die Person im Rechte, B. das Subjekt im moralischen Standpunkte, C. das Familienmitglied in der Familie und D. der Bürger in der bürgerlichen Gesellschaft.

Hegel hat über die Bedürfnisse der Bürger in der Gesellschaft weiter gezeigt: „hier auf dem Standpunkte der Bedürfnisse ist es das Konkretum der Vorstellung, das man Mensch nennt.“ (GPR: § 190.) Hier sind die Bedürfnisse des Menschen so charakterisiert, dass „das System der Bedürfnisse von der Person in ihrer ganzen Besonderheit ausgeht.“ (PR: 152.) Es geht hier um die Befriedigung der Individuen: ihre Tätigkeit bezieht sich darauf, dass die Subjektivität in die Objektivität umschlägt oder dass die Subjektivität die Objektivität verwirklicht. Das Mittel, durch das die Bedürfnisse befriedigt werden können, ist die Arbeit.

Um dieses gegenseitige Verhältnis besser verstehen zu können, muss man erstens die Bedürfnisse erkennen. Die menschlichen Bedürfnisse sind nicht von der Notwendigkeit abhängig, sondern der Mensch hat „ein Verhältnis zu einer selbstgemachten Notwendigkeit, und hierin liegt ein Fortgang zur Befreiung.“ (PR: 155.) Da Menschen sich stets auf Andere beziehen, ist die Arbeit nicht als ein natürliches Mittel anzusehen, sondern „als Eigentum anderer [welches] von diesen erworben werden“ (PR: 156.) muss. Das heißt, das Verständnis zur Befriedigung der Bedürfnisse sollte nicht als unmittelbares Eigentum und Besitznahme verstanden werden, sondern als ein gegenseitiges Verhältnis durch die Arbeit: In der Gesellschaft verhalten sich die Menschen zu anderen und ist das Mittel der Arbeit zur Befriedigung der Bedürfnisse als ein „Geformtes und Bearbeitetes“ zu verstehen.<sup>32</sup> Die Arbeit

---

<sup>32</sup> Vgl. PR, S. 156.



verarbeitet und formt die natürlichen Dinge um. Hierin versteckt sich ein gegenseitiges Verhältnis zwischen Natur und Mensch.

Hegel meint, dass der Mensch aus Not mit Arbeit beginnt. Die Not, die die Arbeit zur Befriedigung der Entbehrung benötigt, wird von einem inneren Gegensatz verursacht: „dass ich das, was an sich in mir ist, nicht in seinem Dasein habe und besitze.“ Durch die Arbeit wird diese Not veräußert, denn „durch die Not und die Bedürfnisse wird der Mensch aus der dumpfen Gegensatzlosigkeit gerissen.“ (PR: 157.) Aber diese Not sollte in der Staatsökonomie näher betrachtet werden, denn alles, was durch die Mittel hervorgebracht (produziert) wurde, wird als von Menschen gemachte Sache von anderen Menschen konsumiert. „Die Nahrung, wird konsumiert, verschwindet aus dem Vermögen, aber sie erhält die Stärke, Lebenskraft und diese ist ein Mittel Anderes zu produzieren, was der Mensch so konsumiert wird wieder produktiv.“ (ILT Band 4: 499.) Hegel hat in diesem Sinne betonen können, dass der Mensch in der Arbeit einerseits den selbstsüchtigen Zweck befriedigen kann – andererseits wird das Gegenteil aufgetreten: „indem jeder sich zum Zweck hat, die Befriedigung seines Bedürfnisses durchaus umschlägt in die Befriedigung des Bedürfnisses aller.“ (PR: 160.) Das heißt: im Arbeitsverhältnis befriedigt der Mensch nicht mehr eigenen Zweck, sondern auch die Bedürfnisse aller Menschen. Zwischen Produktion und Konsumtion besteht durch die Teilhabe am Sozialprodukt immer eine dynamische Anknüpfung zwischen Besonderheit und Allgemeinheit.

#### **2.4.1.5 Das allgemeine Vermögen in der bürgerlichen Gesellschaft**

Man kann sehen, dass das Vermögen nicht auf der Stufe der Gesellschaft als unmittelbare Besitznahme der Individuen gedacht werden kann, sondern als ein gemeinsames Vermögen zu verstehen ist, das ein System von Mitteln ist und „zu dem jeder treten kann um seine Subsistenz zu finden.“ (ILT Band 4: 504.) Diesbezüglich lässt sich die Arbeit auch als Teilhabe am Sozialprodukt verstehen. Hegel zeigt auf,

dass der selbstsüchtige Zweck nicht nur als Befriedigung der Selbstsucht betrachtet werden kann, sondern auch als Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse von Anderen zu verstehen ist. Das heißt, die Besonderheit der individuellen Befriedigung geht über die eigenen Bedürfnisse hinaus und gilt auch den Bedürfnissen anderer, so dass die Besonderheit hier an die Allgemeinheit anknüpft.

Diese Notwendigkeit, die in der allseitigen Verschlingung der Abhängigkeit Aller liegt, ist nunmehr für jeden das allgemeine, bleibende Vermögen, das für ihn die Möglichkeit enthält, durch seine Bildung und Geschicklichkeit daran Teil zu nehmen, um für seine Subsistenz gesichert zu sein, – so wie dieser durch seine Arbeit vermittelte Erwerb das allgemeine Vermögen erhält und vermehrt. (GPR § 199.)

Mit § 199 kann noch besser gezeigt werden, dass die Grundlage für einen Wohlstand, in dem jeder seine Bedürfnisse befriedigen sowie arbeiten und das Seinige erhalten kann, eine gebildete bürgerliche Gesellschaft ist. In dieser Gesellschaft muss der eigene Wohlstand sich in Abhängigkeit der Realisierung des Wohlstands Anderer befinden. Da die Individuen selbständig werden wollen, werden sie auch durch die Arbeit auch mehr Selbständigkeit in Bezug auf die Abhängigkeit von anderen gewinnen und damit die eigenen Bedürfnisse befriedigen. Seine Bedürfnisse zu befriedigen ist das Recht des Menschen.

Im Vergleich zum allgemeinen Vermögen ist das besondere, subjektive Vermögen aber abhängig – teils von unmittelbaren eigenen Grundlagen („*Kapital*“), teils von der individuellen Geschicklichkeit. Die Bedingungen für die Teilnahme am Sozialprodukt sind also abhängig erstens von einem unmittelbaren eigenen Vermögen, dem Kapital als Vorsorge, zweitens von Geschicklichkeit oder Talenten und drittens von der Willkür der Anderen.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Vgl. ILT Band 4: 507 sowie GPR: § 200.

Wenn hier das Mittel, das Bedürfnis und die Arbeit nicht mehr als einzelne, sondern als Totalität zusammengesetzt vorgestellt werden, dann werden sie als „Stände“ betrachtet, nämlich als ganze Systeme. Diese Stände sind gesellschaftliche und staatliche Institutionen. Der Stand des Landmanns, der Gewerbestand und der allgemeine Stand gehören zur bürgerlichen Gesellschaft und jeder Stand hat einen Platz in der Gesellschaft: Landstände, Provinzialstände und Reichsstände.<sup>34</sup>

Hegel war der Meinung, dass die Einteilung der Stände nach dem Begriff (Befriedigung der Bedürfnisse) bestimmt werden solle: Beim ersten Stand ist die Erwerbung von der Natur und der Bearbeitung des Bodens abhängig. Im zweiten Stand geht es um die Reflexion der Arbeit. Der dritte Stand schließlich bezieht sich auf „die Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse vom Allgemeinen, im Dienst des Allgemeinen.“ (ILT Band 4: 514.) In folgender Abbildung ist die obengenannte Einteilung mit ihren Erläuterungen dargestellt. Auf Hegels Darstellung der Standesunterschiede im Altertum und besonders im alten China wird im Folgenden dann noch eingegangen werden.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Vgl. ILT Band 4: 511.

<sup>35</sup> Zu der Zeit der Alten hat Hegel den Unterschied der Stände so erzählt: „Bei den Alten war so nur der Unterschied in der Befriedigung der dar, es war eine große Gleichheit nach dieser Seite vorhanden, selbst auch bei den Bedürfnissen [...] Alle Gewerbe wurden durch Sklaven verrichtet, dadurch war der Bürger nach seinem politischen Stande weniger besonders durch die Art und Weise wie er seine Bedürfnisse befriedigte.“ ILT Band 4: 512. Die folgenden Darstellungen in Abb.2 stammen von ILT Band 4: 516ff.

---

*A. der Bauernstand und der Adel*

1. Der Ackerbauer hat Privateigentum, aber er ist an den Boden gebunden und dadurch an die Gesellschaft geknüpft. Er kann aber dem Übel, dem Zwang und der Gewalt der Gesellschaft nicht entgehen.
  2. Er bleibt noch bei der Bearbeitung des Bodens (in natürlicher Denkungsweise) und kommt nicht zur Reflexion seiner Tätigkeit.
  3. Die Bauern sind jetzt Pächter geworden und der Boden wird fabrikmäßig genutzt. Für den Adel ist das Güterprinzip vorrangig.
- 

*B. der Stand der Erwerbsbürger*

1. Der Stand des Gewerbes und der Industrie ist der Hauptstand der bürgerlichen Gesellschaft.
  2. Das Vermögen des Individuums in diesem Stande ist nicht sehr widerstandsfähig.
  3. Seine drei Stufen sind Handwerk, Industrie und Handel.
- 

*C. der Stand der Staatsdiener*

1. Hierher gehören Militärs, Rechtsgelehrte, Ärzte, Geistliche, Gelehrte usw.
  2. Ihr Geschäft betrifft das allgemeine Interesse oder den Zweck des gesellschaftlichen Zustandes.
  3. Die Bildung spielt eine wichtige Rolle auf dieser Stufe und der Geist des Staates, wie das Recht, das Ganze des Staates, Gesetze, Wissenschaften, Kunst usw., sind diesem Stande eigen.
- 

Abb. 2: Drei Stände nach der logischen Einteilung in der Gesellschaft

Beim ersten Stand hat Hegel in Bezug auf Rechtspflege und Religion betont: „im Allgemeinen ist ihnen diese Weitläufigkeit der ausgebildeten Rechtspflege ein Fremdes, sie verlangen einen einfachen Urteilsspruch.“ (ILT Band 4: 518.) Da die Reflexion durch den Bauern fehlt, kann etwas Geistiges sie nicht vergnügen. Für die Bauern muss die Religion auf einfachste Weise dargestellt werden, denn ihnen fehlt die geistige Bildung, die zur Scheidung der Stände führen kann.

Zum zweiten Stand ist noch hinzuzufügen, dass seine drei Stufen sich nach den Besonderheiten ihrer Bedürfnisse unterscheiden: Der Handwerksstand zielt darauf ab, die Mittel zur Befriedigung besonderer einzelner Bedürfnisse zu produzieren, während der Fabrikstand Mittel nur für allgemeine Bedürfnisse herstellt. Beim Handelsstand ist das allgemeine Tauschprinzip des Geschäfts erstrangig. Hegel hat diese letzte Stufe, nämlich den Handelsstand als „den kosmopolitischen Stand“ (ILT Band 4: 518ff.)

gekennzeichnet, um hervorzuheben, dass durch den Tausch der Güter der allgemeine abstrakte Zweck über sich hinausgeht und sich mit den Bedürfnissen der ganzen Welt in Verbindung setzt.

Beim dritten Stand hat Hegel über die Berufswahl diskutiert. Während die bestimmenden Faktoren bei der Berufsauswahl meistens Willkür sind, ist die freie Auswahl des Berufs ein Prinzip der modernen Welt.<sup>36</sup> „Dieß ist ein großes Prinzip, was besonders dem orientalischen Prinzip entgegengesetzt ist. Die indischen Kasten haben die Bestimmung, dass jeder in einem Stande geboren ist und darin bleiben muss, schon durch die Geburt zu einem Stande bestimmt ist.“ (ILT Band 4: 523.) Die Berufswahl in der modernen Welt im Vergleich zu Indien hat Hegel ausführlich in der *Geschichtsphilosophie* behandelt.

#### **2.4.1.6 Die Rechtspflege als die Verwirklichung des Systems der Bedürfnisse**

Hegel hat die Rechtspflege so definiert: „Das objektive Gelten, die Rechtspflege, diese Seite der Existenz ist die Seite des Daseins, der Besonderheit, es ist Bedürfnis von Seiten der Besonderheiten, dass meine Produkte gesichert sind und so ist es dieß Bedürfnis der Besonderheit, worin das Moment der Existenz des Rechts, und damit die Rechts, und damit die Rechtspflege liegt.“ (ILT Band 4: 530.) Das heißt, um die Bedürfnisse zu befriedigen, müssen der Mensch und der Staat eine Mittel zur Sicherung des Privateigentums ausmachen, die als Rechtspflege zum Eigentum zur Geltung gebracht wird.

Es wird hier auch von Hegel darauf hingedeutet, dass die Besonderheit der Bedürfnisse das Recht als Mittel anerkennen kann. Das Problem liegt hier darin, dass die Bedürfnisse der Besonderheit zwar befriedigt werden können, aber sie befriedigen

---

<sup>36</sup> Vgl. GPR: § 206, Anmerkung 1.

nicht unbedingt den vernünftigen Zweck, sondern nur den besonderen Zweck. Nach Hegels Darstellung ist die Besonderheit der Bedürfnisse dann realisiert worden, wenn sie zur vernünftigen Freiheit führen und als das Interesse der Vernunft existieren können.

Wenn man in der kapitalistischen Gesellschaft die Industrie zum Zweck macht und hierfür das Recht als Mittel anerkennt, muss die Rechtspflege eingeführt werden, denn in jedem Stand ist das Recht nicht als ein äußerer Zwang, sondern als ein innerliches Bedürfnis zu verstehen.

Die Rechtspflege wird in folgende drei Teile unterteilt: *das Recht als Gesetz*, *das Dasein des Gesetzes* und *das Gericht*.

Zum Recht als Gesetz: Das Recht kann nur innerliches Recht sein, es muss deshalb in der Form von Gesetzen gegeben sein, in denen die Form der Allgemeinheit als Grundsatz enthalten ist. In diesem Sinne besteht die Freiheit bezüglich des Rechts nicht in Meinungen, sondern in Gesetzen. Es muss noch hinzugefügt werden, dass der Inhalt des Rechts auf zwei Prinzipien basiert: Auf der einen Seite beruht das Recht des Eigentums auf der abstrakten Freiheit des Individuums und auf der anderen Seite besteht es noch in der Sphäre der Sittlichkeit, in der das Recht des Eigentums nicht selbständig sein kann, sondern nur als ein Moment zur „Verwicklung mit dem höheren sittlichen Prinzip“ (ILT Band 4: 539.) enthalten ist.

In der Gesetzgebung verschiedener Völker gibt es große Unterschiede und es kann auch bestimmte Gesetzgebungen geben, die ungerechte Bestimmungen in sich enthalten. Hegel hat als Beispiel China genannt: „Bei den Chinesen ist es z.B. Staatsgesetz, dass der Mann seine erste Frau mehr lieben soll als die anderen, tut er dieß nicht, er wird verklagt und überführt, so bekommt er etwa 100 Prügel.“ (ILT Band 4: 540.) Man kann an diesem Beispiel sehen, dass es in alten Gesetzgebungen viele Inhalte gibt, die heute als tyrannisch oder despotisch angesehen werden.

Außerdem kann die Moral, z.B. in Punkten wie Treue oder Redlichkeit nicht als Gesetz etabliert werden, weil sie ihrer Natur nach nicht fähig ist zur Objektivierung, deren es aber bedarf, um gesetzliche Gegenstände geltend zu machen.

Hegel hat hier betont, dass das positive Recht nur mit den folgenden zwei Voraussetzungen existieren kann: Erstens muss der Wille oder die Besonderheit der Bedürfnisse von der Allgemeinheit als Recht anerkannt (geltend gemacht) werden können und zweitens steht das Recht der subjektiven Existenz gegenüber. Das Recht muss durch Gesetze objektiviert werden.<sup>37</sup>

Zum Dasein des Gesetzes: Um hierauf näher einzugehen, wird an dieser Stelle das Strafrecht als Beispiel für das Dasein des Gesetzes betrachtet. Das Dasein des Gesetzes bezeichnet die Anwendung der Gesetze auf die Individuen. Es geht hier aber nicht nur um die Anwendung der Gesetze auf den Einzelfall, sondern auch um die Pflichten des Einzelnen gegenüber dem Gesetz.

Hegel versucht, im Dasein des Gesetzes einen theoretischen Ansatz zur Erläuterung des konkreten Rechts zu finden: Das Prinzip der Anerkennung in der Gesellschaft ist der Boden des Daseins des Gesetzes. Im privaten Recht wird dieses Prinzip so dargestellt, dass dasjenige, was ich als mein Eigentum in Besitz nehme, von anderen anerkannt wird. Durch die Hypothekenbücher wird die allgemeine Gültigkeit gegenüber Anderen aufgezeigt, damit das private Eigentum objektiv der Existenz zugeschrieben werden kann.

Dieses Prinzip der Anerkennung wird natürlich auch beim Strafrecht entsprechend begründet. Der Verbrecher verletzt nicht die „subjektiven Unendlichen“, sondern „ein von der Gesellschaft Anerkanntes.“ (ILT Band 4: 548.) Dies kann dazu führen, dass die Existenz der Gesellschaft bedroht wird und alle in einem Gliede angetastet sind. Während das Verbrechen nur als Einzelfall festgestellt wird, wird die exemplarische

---

<sup>37</sup> Vgl. ILT Band 4: 532, 537.

Bestrafung für das Verbrechen erteilt, um zu zeigen, wie man sich allgemein verhalten soll. Hegel hat zur Bestrafung des Weiteren gesagt, dass die Sicherheit der Gesellschaft eine Modifikation der Strafen bewirken kann.

Die Existenz des Verbrechens muss aufgehoben werden und der Wille des Verbrechers ist so zu verletzen, dass er seine Existenz nicht abstrakt, sondern geistig an seiner sittlichen Freiheit und an seinem Eigentum orientieren muss. Da er seine sittliche Freiheit und sein Eigentum in Bezug auf gesellschaftliche Geltung immer im Kopf behalten muss, bekommt er in der Reflexion seines Willens eine innerliche Existenz – und die Strafe zielt ab auf die Verbesserung des Verbrechers: „dieß ist die höhere Weise der Vernichtung des bösen Willens. Der Verbrecher wird so von einem Geistlichen auf das Schafott begleitet um seinen bösen Willen zu brechen.“ (ILT Band 4: 550.)

Zum Gericht: Das Gericht ist das Gesetz, das sich Wirklichkeit gibt. Das Gesetz muss betätigt werden durch das Gericht.

### **Exkurs: Die Dialektik der modernen Industriegesellschaft**

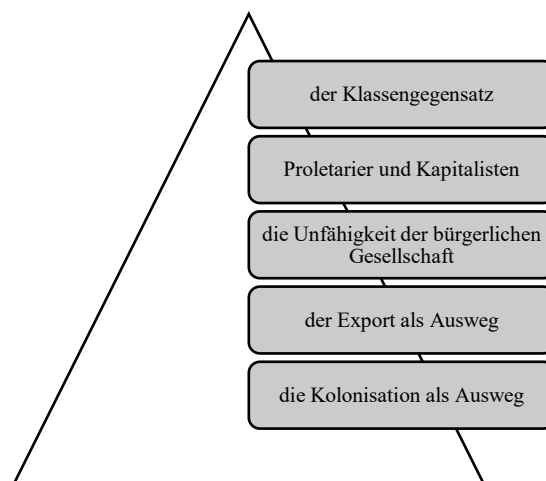


Abb. 3 Die Dialektik der modernen Industriegesellschaft



Durch die Abb. 3 kann man sehen,<sup>38</sup> dass die Industriegesellschaft sich als Widersprüchlichkeit in verschiedenen Formen zeigt. Im Gegensatz zu agrarwirtschaftlichen Ländern ist diese industrielle Gesellschaft für Hegel eine ausgebildete Gesellschaft<sup>39</sup>, auf der die Befriedigung der Bedürfnisse gegründet ist, aber die Individuen können nur durch Zufall und Schicksal an diesem Vermögen teilhaben. Die verschiedenen Weisen des Teilhabens bewirken die Anhäufung des Eigentums – je nachdem, ob die Menschen sich mit der Vermehrung der Mittel beschäftigen oder sich auf die Vereinzelung der Arbeit beschränken und davon anhängig sind. Dies kann dazu führen, dass die Extreme von Reich und Arm sich zuspitzen, sodass ein Klassengegensatz entsteht.

Hegel hat gesehen, dass der Klassengegensatz zur Proletarisierung des Menschen führen kann. Den armen Menschen entziehen sich nicht nur die Bedürfnisse, sondern auch die natürlichen Erwerbungen. Da die Armen proletarisiert sind, sind sie von fehlenden Ausbildungsmöglichkeiten und fehlendem Rechts- und Gesundheitsschutz bedroht. Der Widerspruch zwischen Proletariern und Kapitalisten zeigt sich als „die Verelendung des Proletariats als Chance des Kapitalisten“, die von der Vermehrung des Kapitals verursacht werden. Je größer das Kapital ist, umso mehr Unternehmungen streben nach möglichst viel Gewinn, obwohl der Gewinn in Bezug auf das Einzelstück gesehen herabgesunken ist – aber durch die Menge gibt es erweiterte Möglichkeiten zum Profit. In diesem Zuge versuchen die Besitzer der Unternehmen, den Arbeitnehmern einen möglichst geringeren Lohn anzubieten. Die Tatsache, dass die kleineren Kapitalisten in die Armut zurückfallen und eine große Anzahl von Menschen durch mechanische Arbeiten mit dieser Arbeit verbunden und von ihr abhängig sind, kann einerseits zu Streiks und Tarifverhandlungen führen, andererseits zum Pöbel oder zum Elend der Proletarier.

---

<sup>38</sup>vVgl. ILT Band 4: 607ff.

<sup>39</sup> GPR: § 243: „Wenn die bürgerliche Gesellschaft sich in ungehinderter Wirksamkeit befindet, so ist sie innerhalb ihrer selbst in fortschreitender Bevölkerung und Industrie begriffen.“

Darüber hinaus betont Hegel, dass die industrielle bürgerliche Gesellschaft das Band der Familie als eines Stammes aufhebt und „jeder selbständig ist und das Familienband dadurch zurückgedrückt wird.“ (ILT Band 4: 605.) Für Hegel verfügen die Familien im industriellen Zustand nicht über ihre Selbständigkeit, sie verbleiben vielmehr in der Verwandtschaft der allgemeinen Familie.

Diesbezüglich meint Hegel, dass die bürgerliche Gesellschaft nicht in der Lage ist, das Problem des „Pauperismus“ zu lösen, weil der Widerspruch zwischen Kapitalisten und Proletariern nicht zu lösen ist: Weder die Armentaxe noch die Versorgung der Arbeitslosen mit Arbeit können hier helfen. Durch die verstärkte Vermehrung der Menschen in der industriellen Gesellschaft wird dieses Problem noch verschärft.

Der Export und die Kolonisation gelten Hegel als Auswege aus diesem Widerspruch des Kapitalismus. Beide setzen voraus, dass die Produktion die Bedürfnisse der Menschen übertrifft.

Wie der Boden für die Ackerbauern in der Agrarwirtschaft, ist „für die Industrie das nach Außen sich belebende natürliche Element, das Meer.“ (ILT Band 4: 612.) Während der Boden eine Bedingung für die Familie in der Agrarwirtschaft ist, gilt das Meer in der Zeit der Industrie als „das größte, leichteste Mittel der Kommunikation.“ (ILT Band 4: 613.)

#### **2.4.2 Die Korporation als soziale Organisation des Gewerbestandes**

„Die Corporation ist zunächst vorzustellen als Gemeinde und näher als Gewerbe, Zunft.“ (ILT Band 4: 621.) Die Gemeinde ist nach Hegels Darstellung noch als ein abstraktes Ganzes zu sehen, das unterschiedliche Interessen der Individuen in sich enthält. In diesem Sinne hat eine Gemeinde viele Interessen in der Form einer

Allgemeinheit. Einfacher gesagt bilden hier einzelne Interessen durch die Form des Allgemeinen einen Kreis.

Die Korporation zu betrachten ist deshalb so wichtig, weil sie sich auf die Verfassung bezieht. Das Prinzip der Gleichheit wird hier hervorgehoben, obwohl es noch abstrakt ist. In der Korporation gibt es einerseits die Gewerbefreiheit von Individuen, so dass das Prinzip des Individuums als allgemeines, absolutes Recht angesehen werden kann; andererseits bilden die Menschen die Korporation, damit die Grundsätze für das Handeln nicht subjektiv und abstrakt bleiben.

Die Korporation steht in Verbindung mit dem Staat. Mit anderen Worten: Sie gilt als sittliches Mittelglied zwischen Familie und Staat. Die Familie ist mit Individualität verbunden und fungiert als das Material des Staates, während der Staat als das sittliche Ganze und der allgemeine Zweck fungiert. Zwischen Familie und Staat, diesen beiden sittlichen Ganzen, gibt es kein Mittelglied. „Was so in seinen Gegensätzen existiert muss nach der Vernunft, dem Begriff, durch eine Mitte vermittelt sein, so dass der Begriff sich als Schluss darstellt.“ (ILT Band 4: 619.) Die Korporation fungiert als ein Mittelglied oder eine Versöhnung der beiden: Die Besonderheit der Bedürfnisse und der Zweck der Allgemeinheit werden in diesem Mittelglied so vereinigt, dass im Staat das besondere Interesse als allgemeines bezweckt und bestätigt ist.

Die Korporationen werden dadurch berechtigt, dass diese zwei Aspekte vervollständigt werden könnten: Einerseits besitzt das Individuum nicht nur das Recht, tätig zu sein, es kann dadurch auch sein Zweck, dass er durch sein Treiben seinen gesicherten Lohn bekommt, befriedigt werden. Die Korporationen sollen den gesicherten Lohn bei jedem festlegen. Insofern wird der Zweck zum allgemeinen Zweck der Korporation und die Korporation ist für das Wohl ihrer Angehörigen tätig. Das heißt: Da die Sorge um das individuelle Wohl hier zur Sorge um das Wohl des Ganzen wird, verfügt der individuelle Zweck über einen allgemeinen Inhalt.

In der Korporation steht keiner als Einzelner. Die Korporationen organisieren kleine Kreise in den großen Kreisen. In den Korporationen muss „jeder als dieser einem Allgemeinen angehören und für dieses Tätig sein.“ (GW 26, 2: 998.) Hegel hat gesehen, dass eine Aufhebung der Korporationen wegen Selbstsucht oder anderen Gründen zur Desorganisation in den höheren Sphären wie z.B. im gesamten Gewerbe führen kann. Für Hegel scheint der Mensch in der Gesellschaft nur als Privatmann statt als Bürger ein Glied des Gemeinwesens zu sein. Aber der Privatmann organisiert die kleine Zunft oder Genossenschaft im Staat, er lebt nicht in einer atomistischen Weise. Die Familie und die Korporation gelten als das sittliche Ganze, aber der Unterschied zwischen Korporationen von den Familien besteht darin, dass jeder Einzelne in der Korporation seine Allgemeinheit darstellen und damit weiteren Kreisen angehören kann, so dass das Individuum hier fest an den Staat gebunden ist.

In der Korporation hat der Bürger seine sittliche Ehre: „Individuum zu sein, das wirksam ist in und für einen allgemeinen Zweck [...]. Dass die Korporation die Besonderheit der Zwecke durch die Allgemeinheit als Zweck setzt, hebt sie die Trennung beider Momente oder die bürgerliche Gesellschaft ihrem Begriff nach auf.“ (GW 26, 2: 998.)

Hegel hat auf der Basis der Korporationen auch den ackerbauenden Stand kritisiert: Die Familie ist das Hauptmoment im ackerbauenden Stand. Da die Subsistenz sich auf das Privateigentum in der Familie beschränkt, bleibt das Verhalten der Familienglieder hier ein unmittelbares. Dies gilt als Hegels zentrale Kritik an der orientalischen Geschichte und Philosophie.

## **2.5 Der Staat als sittliche Totalität und Einheit**

In der Korporation besteht der Übergang zum Staat. Hegel hat im § 256 der *Grundlinien* den Unterschied des Zwecks der Gesellschaft von dem des Staates dargestellt: „In der bürgerlichen Gesellschaft ist das besondere Interesse der Zweck, im Staat das an und für sich seiende Allgemeine. Das Besondere wird in den Korporationen geheiligt als erhoben zu einem Allgemeinen. Aber in dieser wird noch vom Besonderen ausgegangen, im Staat von geistiger Allgemeinheit.“ (GW 26, 2: 999.)

Das heißt, die Korporation verfügt über ein besonderes Interesse und einen besonderen Zweck, dessen Inhalt aber einen allgemeinen Zweck in sich schließt. In diesem Sinne gilt die Korporation als eine Dialektik und Vermittlung von Besonderheit und Allgemeinheit; wird als eine Identität von Besonderheit und Allgemeinheit gesetzt und kann durch die Besonderheit verwirklicht werden. Das Resultat dieser Dialektik führt nicht zum abstrakten logischen Übergang, sondern zur Vollendung eines konkreten sittlichen Ganzen.

Anschließend hat Hegel den Staat als Individualität so definiert:

Die wirkliche Idee, der Geist, der sich selbst in die zwei ideellen Sphären seines Begriffs, die Familie und die bürgerliche Gesellschaft, als in seine Endlichkeit scheidet, um aus ihrer Idealität für sich unendlicher wirklicher Geist zu sein, teilt somit diesen Sphären das Material dieser seiner endlichen Wirklichkeit, die Individuen als die Menge zu, so dass diese Zuteilung am Einzelnen durch die Umstände, die Willkür und eigene Wahl seiner Bestimmungen vermittelt erscheint. (GPR: § 262.)

Aus obigem Zitat geht hervor, dass die Individualität des Staates nicht a priori von der Verfassung abgeleitet wird, sondern in der Vernunftstruktur des inneren Staatsrechts (als Souveränität) und des äußeren Staatsrechts (als Völkerrecht) durch die Analyse (1) der *Gewaltendifferenzierung* und (2) der *objektiven Garantie der Freiheit* sowie (3) der *Konstruktion der Subjektivität des Staates* begriffen werden muss.

### 2.5.1 Die Verfassung des Staates in seinen gesellschaftlichen Institutionen

Der Staat existiert in der Wirklichkeit als individueller Staat. Hegel unterscheidet hier die Individualität des Staates von der Besonderheit des Staates, denn erstere gehört zum Moment der Idee, während letztere der Geschichte angehört. Die Einteilung des Staats erfolgt durch die Momente der Idee des Staates, denn die Idee enthält alle wesentlichen Momente des Staates. Laut Hegel ist die Individualität des Staates ein Ganzes, wobei die vom Geist produzierte Endlichkeit und Besonderheit von der Familie und der Gesellschaft zu Momenten herabgesetzt werden.

Hegel hat die Idee des Staates in drei Abschnitten wie folgt gegliedert: (ILT Band 4: 634.)

- A. Der *Civilstaat*: Im Staat verhält sich der Staat wie eine Organisation in sich. Im Staat ist der individuelle Staat als die Wirklichkeit vorhanden, der als sich auf sich beziehender Organismus auf der Verfassung, genauer gesagt auf dem inneren Staatsrecht basiert.
- B. Die *Militärgewalt*: Wenn der Staat als Individualität gegen andere Staaten steht, ist er dafür eingerichtet, sich gegen außen zu verteidigen. Diese Vorkehrungen nach außen und sein Verhältnis zu anderen Staaten werden vom äußerlichen Staatsrecht geregelt.
- C. *Weltgeschichte*: Da die Staaten voneinander unabhängig sind und dennoch Verhältnisse mehrerer Staaten existieren können, muss der Geist als Richter über die besonderen Staaten auftreten, denn er stellt sich als „das an und für sich Allgemeine, als wirkende Gattung in der Weltgeschichte dar.

Wenn man das äußere Staatsrecht (A) und das innere Staatsrecht (B) mit dem Staat als *Weltgeschichte* vergleicht, kann man sehen, dass für Hegel das äußere Staatsrecht und das innere Staatsrecht sich als die unmittelbare Wirklichkeit darstellen, während der Staat im dritten Moment nicht mehr als Wirklichkeit, sondern als Gattung in der

allgemeinen Idee sich entwickelt. „Dies ist die absolute Macht gegen die individuellen Staaten. Dieser Prozess des allgemeinen Geistes ist die Weltgeschichte.“ (PR: 226.)

Hegel behält den Unterschied des Systems der Gewalten beim Staat und bei der Gesellschaft im Auge. Ihr Unterschied liegt in der Verfassung, nämlich in der Trennung der Gewalten. In diesem Zusammenhang nennt Hegel den Staat eine organische Struktur, in der die falsche Vorstellung von der Trennung der Staatsgewalten und die feudale Gestaltung der staatlichen Institutionen aufgehoben sind. (Siehe: GPR: §§ 272–277)

#### **2.5.1.1 Der spekulative Begriff der Verfassung bei Hegel**

„Der Staat durchdringt in seiner Verfassung alle Verhältnisse.“ (GW 26, 2: 1011.) Laut Hegel ist die Verfassung das Resultat der Substanz des Volksgeistes im Sinne einer „Entwicklung die in einem langen Zeitraum nach und nach hervorgebracht“ (ILT Band 4: 659.) wurde. Der Grund dafür, dass Hegel in der *Geschichtsphilosophie* die Verfassungen in China und Indien bemängelt, liegt darin, dass die Verfassung nicht als ein Gemachtes angesehen werden soll, „denn sie ist vielmehr das schlechthin an und für sich seiende, das darum als das Göttliche und Beharrende und als über der Sphäre dessen, was gemacht wird, zu betrachten ist.“ (GPR: § 273, Anmerkung) Man kann sagen, dass die Verfassung für Hegel eine elementare Vorstellung ist im Sinne des Geistes der Völker.

Zur Verfassung gehört die Organisation der Staatsgewalt, die immer auf beide Seiten zu verteilen ist: für den innerlichen Staat als Zivilgewalt und in Richtung nach außen als Militärgewalt. Hegel sieht die Verfassung als einen Ausdruck der Vernünftigkeit im Staatsleben an: „die politische Verfassung ist wie die Lebendigkeit des Organismus ein Bild, eine Verwirklichung der Vernünftigkeit.“ (GW 26, 2: 1002.) Für Hegel betrifft die

Staatsorganisation nichts anderes als die vernünftigen Unterschiede des Begriffs Staat, der als ein Ganzes gilt: Einerseits ist der Staat als ein Ganzes, dessen einzelne Momente und untergeordnete Sphären sich entwickeln können und andererseits werden die dem Staat untergeordneten Sphären ideell gesetzt und somit kann der Staat auch als Individualität dargestellt werden.

Diesbezüglich müssen die einzelnen Gewalten im Staat zwar unterschieden werden, aber dennoch ein Ganzes mit den anderen ausmachen, denn „an sich müssen die Gewalten so eines sein, dass sie es auch in der Wirklichkeit sind, jede Gewalt muss an sich selbst das Ganze sein, an ihr selbst die anderen Momente in ihr enthalten. So ist denn schon jede Gewalt an sich die Totalität.“ (GW 26, 2: 1009.) Für Hegel ist die Trennung der Gewalten erforderlich, aber wie die Gewalten getrennt voneinander miteinander funktionieren können, ist fraglich. Dies steht als Kernpunkt für die Unterscheidung zwischen Verstand und Vernünftigkeit hier im Vordergrund.

So liegt der Unterschied zwischen der Vernünftigkeit und dem Verstand auch in der Verfassung: Wenn der Verstand die Gewalten nur in der Trennung abstrakt für sich hält, dann sieht die Trennung drei Gewalten wie folgt aus: A. die *Gesetzgebende* Gewalt. B. die *exekutive* Gewalt. C. die *richterliche* Gewalt.

Hegel hat gezeigt, dass A. Die gesetzgebende Gewalt die Bestimmung des Allgemeinen ist, während B. die exekutive Gewalt als die Subsumtion der Besonderheit der Existenz unter das Allgemeine der Gesetze ausgeführt wird. Die beiden sind zwar Momente des Begriffs, aber ihre Bestimmungen sind noch abstrakt und unabhängig von den anderen bestehend festgesetzt. Laut Hegel hat man in der Französischen Revolution nur den Zwist oder den Kampf dieser beiden gesehen: „wenn also beide Gewalten abstract gegenüberstehen, so ist nur ihr Kampf zu erwarten.“ (GW 26, 2: 1009f.) Außerdem kann das sittliche Gefühl nicht über die Gewalten des Staates bestimmen. Für Hegel müssen die Gewalten zwar getrennt sein, aber konkret statt abstrakt als auch eine Totalität sein, damit sie „die anderen Momente des Begriffs in sich“ behalten können. Der Unterschied zwischen Verstand und Vernünftigkeit besteht hier darin, dass die



Unterschiede der Gewalten nur als separat abstrakt betrachtet werden können, weil die Gewalten einander ausbalancieren zu können scheinen. Was hier beim Verstand noch fehlt, ist die Einheit des Ganzen, die nur von der Vernünftigkeit konstruiert werden kann.

Im Gegensatz dazu beschränken sich die Unterschiede jedes Gliedes im Staat nicht auf sich selbst, sondern sie bilden eine vollkommene Geistigkeit: „die Idee, in diese verschiedenen Elemente getaucht, macht einen Kreis von Göttern aus: jeder ist in sich vollendet, und in allen ist ein und derselbe Geist zu kennen.“ (PR: 231.) Laut Hegel muss jedes Glied sich zwar von den anderen Gliedern unterscheiden, das Ganze muss für sich als Totalität sein und nicht zuletzt in sich befriedigt werden. Hegel verbindet die Unterschiede jedes Gliedes mit der Notwendigkeit, die gemäß der Natur des Begriffs besteht. In diesem Sinne gilt jedes Glied oder Moment im Staat als ein Notwendiges und ein unterscheidendes Moment, „welches nach der Natur des Begriffs so unterschieden ist.“ (PR: 233.)

Wenn man bei der Einteilung der Gewalt vom Standpunkt der Idee oder der Vernünftigkeit ausgeht, müssen aufgrund der negativen Vernunft zuerst die Gewalten jeweils für sich selbständig gut ausgebildet werden und dann müssen sie wegen der positiven Vernunft wieder als eine Einheit zusammengesetzt werden. In diesem Sinne hat der Staat zwar das Allgemeine, aber er ist „das Ideelle seiner verschiedenen Sphären überhaupt.“ (PR: 237.) Aus dieser Ansicht in der Perspektive der Vernünftigkeit wird die Teilung der drei Gewalten wie folgt erneut interpretiert:

---

A: *Die gesetzgebende Gewalt* gilt als die Konstituierung des Allgemeinen als Allgemeines. (*Allgemeinheit*)

---

B: *Die exekutive Gewalt* gilt als das Eintreten des Besonderen, so dass dies mit dem Allgemeinen identisch gemacht wird. Dies ist die Regierungsgewalt. (*Besonderheit*)

---

C: *Die fürstliche Gewalt* gilt als die Subjektivität der letzten Willensentscheidung, in der die verschiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zusammengefasst sind und damit zur Zuspitzung des Ganzen kommen, zur konstitutionellen Monarchie. (*Einzelheit*)

---

Abb. 4 Die drei Gewalten aus der Perspektive der Vernunft

Ganz wichtig ist es, zu bemerken, dass in jeder einzelnen Gewalt die anderen beiden Gewalten mitwirkend sind. Erstens bestimmt sich die Gesetzgebende Gewalt als das Allgemeine, der Wille will zweitens etwas Besonders haben und drittens setzt der Wille sich durch und bringt sich zur Wirklichkeit. Dieses Dritte kann nur im Staat stattfinden, der als das Ganze mit der Durchsetzung oder Entschließung des Willens begonnen hat und dabei die beiden anderen Sphären mit umschließt. Die fürstliche Gewalt als das Dritte enthält die drei Momente der Totalität in sich, nämlich die Allgemeinheit der Verfassung, die Beratung als Beziehung des Besonderen zum Allgemeinen und nicht zuletzt das Moment der letzten Entscheidung im Sinne der Selbstbestimmung. (GPR: 275.)

Die Aufgabe der Regierungsgewalt besteht darin, das Allgemeine der Gesetze und der Verfassung im Besonderen zur Geltung zu bringen und „die Kreise des besonderen Lebens auf das Allgemeine zurückzuführen.“ (PR: 254.) In dieser Sphäre stoßen das Allgemeine und das Besondere zusammen.

Wichtig ist, zu sehen, dass bezüglich der Regierungsgewalt Beamten mit einer allgemeinen Bildung erforderlich sind, denn so „macht diese Masse überhaupt das aus, was man den Mittelstand nennt.“ (PR: 258.) Der Mittelstand besitzt laut Hegel allgemeine Kenntnisse und Ansichten, die zur wesentlichen Intelligenz eines Staates

gehören. Deshalb besteht die Aufgabe der Institutionen darin, diesen Stand immer vor der Willkür und Nachlässigkeit der Beamten zu beschützen. In der *Geschichtsphilosophie* behandelt Hegel den Stand der Beamten in der Perspektive der Regierungsgewalt, wovon später noch die Rede sein wird.

Nach Hegel sollte die gesetzgebende Gewalt das monarchische Moment in sich enthalten, „in welches die höchste Entscheidung fällt.“ (PR: 259.) Trotzdem muss auch die Regierungsgewalt bei dieser gesetzgebenden Gewalt tätig sein. Aber diese Gewalt besteht für sich als Totalität wie die anderen Gewalten.

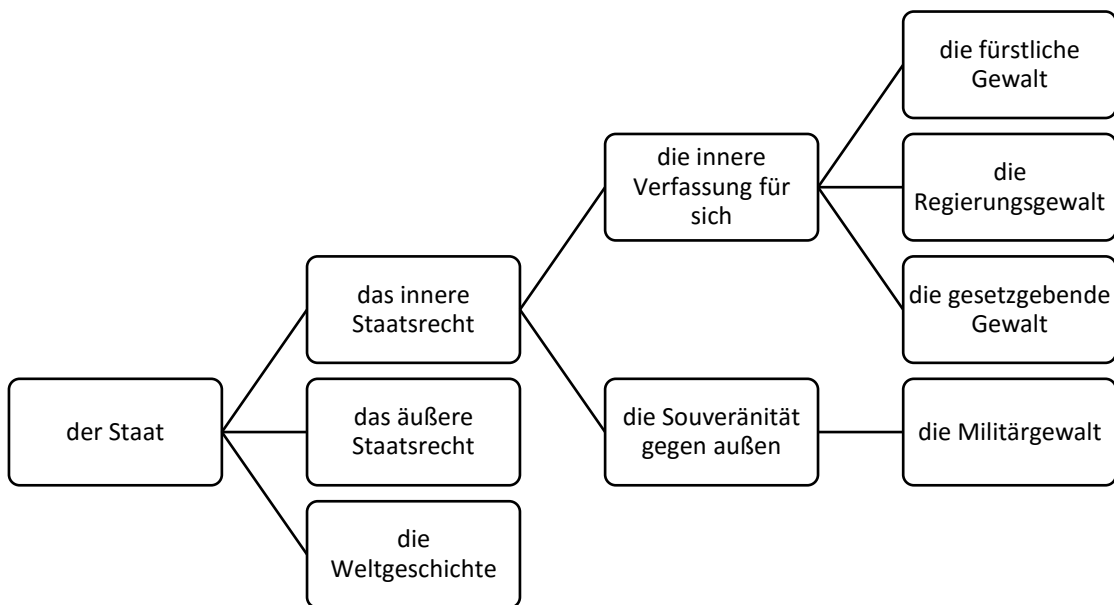


Abb. 5 Überblick zur Souveränität gegen innen und außen

### 2.5.1.2 Die objektive Garantie der Freiheit

Hegel definiert die in sich gegliederte Einheit des Staates nicht nur als die notwendige Vernunftstruktur, sondern auch als die Garantie der Freiheit. Diese Garantie der Freiheit kann als subjektiv, als objektiv oder als absolute Selbständigkeit gelten:

Die Garantien, nach denen gefragt wird, es sei für die Festigkeit der Thronfolge, der fürstlichen Gewalt überhaupt, für Gerechtigkeit, öffentliche Freiheit usf., sind Sicherungen durch *Institutionen*. Als *subjektive* Garantien können Liebe des Volks, Charakter, Eide, Gewalt usf. angesehen werden, aber sowie von *Verfassung* gesprochen wird, ist die Rede nur von *objektiven* Garantien, den Institutionen, d.i. den organisch verschränkten und sich bedingenden Momenten. So sind sich öffentliche Freiheit überhaupt und Erblichkeit des Thrones gegenseitige Garantien und stehen im absoluten Zusammenhang, weil die öffentliche Freiheit die vernünftige Verfassung ist und die Erblichkeit der fürstlichen Gewalt das, wie gezeigt, in ihrem Begriffe liegende Moment. (GPR: 286.)

Die objektive Garantie der Freiheit liegt darin, dass die Sicherung der Freiheit nicht im Naturzustand im Recht oder durch die Moralität, sondern ausschließlich durch die Dialektik der Moralität, nämlich durch die „objektive Garantie“ gewährleistet werden kann. Was Hegel kritisiert hat, ist einerseits die absolute Selbständigkeit der getrennten Gewalten und andererseits das „Gleichgewicht“ der Institutionen. Nach Hegel sollten diese Institutionen keine Garantie für die konkrete Sittlichkeit bieten. Um die Garantie der individuellen Freiheit nicht nur objektiv, sondern absolut sicherzustellen, versucht Hegel folgendes zu begründen: erstens die Verfassung als das „System der Vermittlung“ (GPR: § 302, Zusatz.) und zweitens den Staat als „unbewegten Selbstzweck.“ (GPR: § 258.)

Der Staat gilt als eine vermittelte Einheit von Familie und Gesellschaft, da er nicht als eine Zusammensetzung der Moralitäten existiert, sondern nur ein Prozess ist, durch welchen die Individuen ihre selbständigen Momente erfahren. Die objektive Garantie der Freiheit besteht im Staat darin, dass der Staat nicht mehr nach den Prinzipien des Privatrechts, sondern durch die „machthabende“ Allgemeinheit der Gewaltenteilung organisiert wird, wobei die unterschiedlichen begrifflichen Momente ihre Wirklichkeit

erhalten können. In diesem Sinne beschränkt die objektive Garantie sich auf ihre „Eigentümlichkeit“ und lässt sich durch verschiedene Funktionen der Institutionen in ihrer Berechtigung vermitteln. Diese Vermittlung der verschiedenen Funktionen der Institutionen wird von Hegel für jede Gewaltteilung hervorgehoben: „Organisch, d.i. in die Totalität aufgenommen, beweist sich das ständische Element nur durch die Funktion der Vermittlung.“ (GPR: § 302.) Die objektive Garantie lässt sich so in einem System der Vermittlung zeigen, bei dem die Kontrolle von oben durch die Kontrolle von unten abgesichert wird.

Bei der Freiheit geht Hegel nicht von der Willkür des individuellen Bewusstseins aus, sondern vom Wesen des Selbstbewusstseins. „Und dieses Wesen realisiert sich als selbständige Gewalt, in der die einzelnen Individuen nur Momente sind [...] es ist der Gang Gottes in der Welt dass der Staat ist. Es ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft.“ (ILT Band 4: 632.) Der Grundunterschied zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat besteht darin, dass in der bürgerlichen Gesellschaft das besondere Interesse der Zweck ist, während der Zweck im Staat das an und für sich seiende Allgemeine ist.

### **2.5.1.3 Die alte und die moderne Welt bei der Vollendung der Staatsidee**

Hegel hält den Unterschied der Vollendung der Staatsidee in der alten und der neuen Welt immer vor Augen: Der Hauptunterschied zwischen den beiden liegt in der Frage, ob das Prinzip der Innerlichkeit auf Staatsebene wirklich anerkannt werden soll: In der alten Welt ist der subjektive Zweck direkt mit dem Wollen des Staates einheitlich, während der subjektive Zweck in der modernen Welt in die Innerlichkeit eingebunden ist. „Im Despotismus Asiens hat das Individuum keine Innerlichkeit, keine Berechtigung in sich. In der modernen Welt will der Mensch als dieser in seiner Innerlichkeit geehrt sein.“ (GW 26, 2: 1000.)

Um das Prinzip der Innerlichkeit der Individuen im Staat näher auseinanderzusetzen, muss der Gedankengang so wie folgt rekonstruiert werden: Für Hegel sind diejenigen Staaten unvollkommen, in denen die Idee des Staates noch nicht ans Licht kommt und die Besonderheit der Individuen nicht zur Geltung kommen kann.

Da die Familie und die bürgerliche Gesellschaft die Momente der Idee sind, wobei die Individuen sich als Partikularität ausbilden und somit ihre Allgemeinheit in der Besonderheit begreifen, steht die Besonderheit der Individuen mit der Allgemeinheit des Staates in unterschiedlichen Staaten in einem Spannungsfeld: Einerseits muss das Interesse der bürgerlichen Gesellschaft und der Familie durch den eigenen besonderen Zweck der Individuen bestätigt werden; andererseits kann die Subjektivität nicht nach ihrem subjektiven Belieben, sondern nur im Interesse des Allgemeinen „betätigt werden durch das Freilassen der subjektiven Freiheit. Dieses Prinzip der Innerlichkeit ist das Unterscheidende der modernen Welt.“ (GW 26, 2: 1000.)

Das heißt, das Freilassen des Subjektiven (oder die Entwicklung der Freiheit des Subjektiven) setzt das Interesse am Allgemeinen im Staat voraus. Mit anderen Worten: Die Verwirklichung der Freiheit bezieht sich nicht nur auf die Rechte der Individualität, sondern auch auf die Pflichten in der Organisation des Begriffs der Freiheit. In diesem Sinne gilt der Staat als eine Stelle, an der das Individuum seine Zwecke mit der Identität des allgemeinen Zwecks vereinigen und somit die Rechte der Individualität mit den Pflichten im Staat versöhnen kann.

In früheren Vorlesungen entlehnt Hegel in dieser Perspektive das Prinzip der Innerlichkeit von Rousseau: Nach Rousseau sollte das Staatsverhältnis auf dem Vertrag beruhen, denn der Vertrag bindet die beiden Parteien im gemeinschaftlichen Versprechen. Für Hegel ist dieser Gedanke Rousseaus einerseits großartig, weil er den Willen der Einzelnen zum Prinzip des Staates macht: „Von ihm an hat das Denken über den Staat begonnen.“ Andererseits kritisiert Hegel Rousseau dahingehend, „dass er nicht den Willen als solchen als Grundlage des Staates gefasst hat, sondern den Willen als einzelnen in seiner Punktualisierung.“ (PR: 212f.)

Nach Hegel sollte der Begriff der Freiheit das Allgemeine und das Wesen des Staates ausmachen, statt der Individualität der Freiheit. In seinen Augen liegt der Grund für das Prinzip der Innerlichkeit darin, dass die Idee in ihrer Entwicklung das Inhaltsbestimmende ist, unabhängig von der Willkür des Einzelnen.

Das Prinzip der Innerlichkeit besteht darin, dass die Bestimmungen des individuellen Willens durch den Staat in einem objektiven Dasein eingesetzt werden – einfacher gesagt: dass die konkrete innerliche Freiheit nur dadurch erfolgen kann, dass der Wille an und für sich im Staat existieren kann. Diesbezüglich liegt die Aufgabe des einzelnen Staates darin, den Bestimmungen des individuellen Willens gemäß der Allgemeinheit zu ihrem höchsten Recht zu verhelfen. Es kommt beim Prinzip der Innerlichkeit auf die Freiheit der Allgemeinheit an, aber nicht auf die Freiheit der Besonderheit.

Das ist das Moment, wo die Vernünftigkeit im Staat entsteht und „der Staat also ist als Verwirklichung der Vernunft dem vernünftigen Willen jedes Individuums entsprechend [...]. Der Staat ist die alleinige Bedingung der Erreichung des besonderen Zwecks und Wohls; dieses gewährt nur der Staat, indirect oder direct auch.“ (GW 26, 2: 1000f)

Da der Staat als der lebendige Organismus fungiert, welcher die meisten Bestimmungen in sich fasst, hat er besondere Glieder im Staatsleben, wie z.B. die Partikularität und das Ganze, in sich zu erhalten. Hegel meint hierzu, dass jedes Glied im Staat nicht nur ein Glied, sondern auch ein Ganzes sein kann, wie ein eigenes System. „Indem jedes Moment so ein Ganzes ist, so hat es damit die Seele des Ganzen in sich, ist sich so selbst recht und dem Begriffe gemäß. Jedes Organ im Lebendigen ist so ein System in sich selbst; im Anderen hat es den Spiegel seiner Selbst.“ (PR: 231.) In diesem Sinne ist der Staat für Hegel einerseits weltlich und endlich, da es Unterschiede in der Existenz des Staates gibt, „die als eine Reihe von Unterschieden sich in eine Reihe von Endlichkeiten abscheiden“, aber andererseits hält Hegel die Idee oder „die Seele“ für verantwortlich für die Erschaffung dieser Unterschiede in einer Einheit: „Aber der Staat hat eine belebende Seele, und dieß beseelende ist diese

Subjektivität, die einerseits Erschaffen der Unterschiede, aber ebenso das Erhalten in der Einheit ist.“ (GW 26, 2: 1004)

### **2.5.2 Der moderne Staat als vernünftige, entwickelte Verfassung**

Die Verfassung, die auf dieser Perspektive der Vernünftigkeit gegründet ist, wird konstitutionelle Monarchie genannt, denn „die konstitutionelle Monarchie ist die Erfindung und das Werk der neuen Welt.“ (PR: 238.)

Laut Hegel handelt es hier weder um eine Monarchie aus der Antike noch um einen patriarchalischen asiatischen Zustand. Hegel meint, dass in den Letzteren die Unterscheidung der Gewalten noch gar nicht wirklich begonnen hat. Von Feudalmonarchie ist hier auch nicht die Rede. In Abbildung 5 wird die fürstliche Gewalt so definiert, dass sie einerseits die Gewalt als Totalität der drei Momente ist, andererseits „das Moment der letzten *Entscheidung*, als der *Selbstbestimmung*, in welche Alles Übrige zurückgeht, und wovon es den Anfang der Wirklichkeit nimmt. Dieses absolute Selbstbestimmen macht das unterscheidende Prinzip der fürstlichen Gewalt als solcher aus, welches zuerst zu entwickeln ist.“ (GPR: § 275.)

Da der Staat der sich selbst bestimmende Wille ist, ist die Souveränität die erste Grundbestimmung des Staates. Mit anderen Worten: Der Staat enthält die Subjektivität, aber nicht als Zusammensetzung vieler Subjektivitäten, sondern als Subjektivität des Staates. Diese Subjektivität des Staates existiert für sich und unterscheidet sich von anderen Momenten dadurch, dass sie als die Persönlichkeit eintritt, die der abstrakte Wille des ganzen Staates ist. Aber „die abstrakte Bestimmung der Freiheit, diese Abstraktion als Bestimmung des Staates für sich zur Existenz kommend ist die Person, und in der Wirklichkeit existierend die Person des Monarchen.“ (ILT Band 4: 673.) Nur in der Persönlichkeit können sich das Allgemeine, das Gute usw. aus dem freien Willen



entwickeln. Insofern gilt die Souveränität als die Persönlichkeit des Staates und die Identität aller Momente im Staatsleben: Alle staatlichen Gewalten und Funktionen werden davon abgeleitet.

Der Unterschied zwischen der Souveränität des Staates und den Individuen mit ihrem Privateigentum besteht darin, dass die fürstliche Gewalt, nämlich die Souveränität des Staates nur in Bezug auf die anderen Momente besteht, die alle als organische Gebilde in der Einheit des Staates verbleiben, während es der Kreis der Individuen, z.B. Korporationen, Gemeinden usw., kaum zu bestimmen ist, denn die Individuen besitzen das Privatrecht, den eigenen Trieb selbst zu befriedigen, wobei die Gewalten des Staates nicht eintreten können.

Es folgt nun ein kurzer Überblick zum Übergang von der Subjektivität zum Subjekt des Staates:

Erstens, Die Souveränität nach innen ist das Moment der substantiellen Identität. Zweitens, Alle die verschiedenen Sphären und Gewalten des bürgerlichen, politischen und sittlichen Lebens erscheinen in jener substantiellen Identität wurzelnd. Drittens, Die Gewalten sind bestimmt von der Idee des Ganzen „und nur dadurch haben sie ihr Recht, dass sie Glieder jenes Ganzen sind. Viertens, Die verschiedenen Geschäfte und Gewalten des Staates sind kein Privateigentum und müssen durch die Individuen bestätigt werden, aber sie sind bereits aus dem Verhältnis des Privateigentums ausgetreten. Fünftens, Das Individuum hat seinen Wert und seine Würde nur, insofern es sein Amt und sein Geschäft gehörig verrichtet. (PR: 239.)

Für Hegel kann eine moderne Monarchie so gestaltet sein, dass die Ausübung der Gewalt oder der Staatsgeschäfte nicht aus dem Privateigentum, sondern aus der Idee des Staates abgeleitet sind. Dies gilt als ein Kriterium für Hegels Kritik an den patriarchalischen asiatischen Staaten und den Feudalmonarchien. Die Souveränität wird hier in diesem Sinne verstanden, dass sie die Identität ist, die „als Subjektivität

wirklich ist.“ (PR: 239.) Der hegelsche Gedankengang zur Monarchie kann wie folgt dargestellt werden (PR: 239ff.):

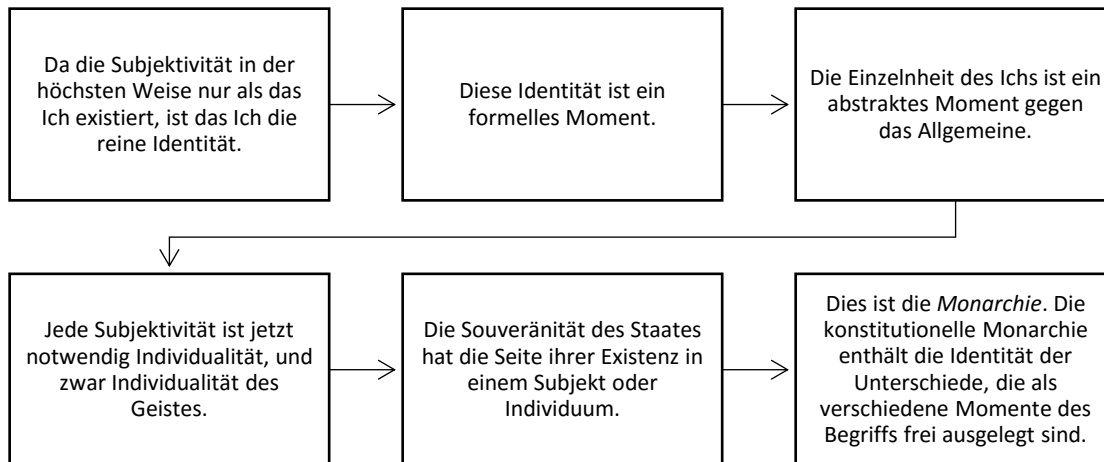


Abb. 6 Das Identitätsprinzip der Souveränität

Ein weiterer großer Unterschied zur Feudalmonarchie und zum patriarchalischen Staat besteht in der Idee der Freiheit: Da alle Momente im Staat der Idee der Freiheit angehören und jedes Moment seine eigene abgesonderte Existenz hat, sollte jedes Moment die Freiheit der Idee gewinnen. Hegel meint, dass „das Ich will im patriarchalischen Staat enthalten ist, aber nicht in seiner freien Persönlichkeit, diese ist erst in der Monarchie vorhanden.“ (ILT Band 4: 673.) Dieses „Ich will“ ist auf keinen Fall als eine moralische Person oder als ein gemeinsamer Wille aus vielen einzelnen Willen zu interpretieren, sondern als ein wirkliches Individuum, das aus der Idee entwickelt wurde und zur Realisierung der Idee kommt.

Obwohl das „Ich will“ die erste Bestimmung der Monarchie ist, ist diese Monarchie noch weiter zu bestimmen. Die Gesetze müssen ihr vorgebracht werden. „Dieses

Bringen muss organisirt sein und diese Organisation ist das Ministerium.“ (ILT Band 4: 685.)

Da in der Monarchie das Individuum durch Geburtsrecht an der Spitze steht, bestehen die Momente der Verfassung mit Notwendigkeit, wobei alle Institutionen im Zusammenhang stehen bleiben und durch den Begriff bestimmt sind. Diese Notwendigkeit setzt die vernünftige Verwirklichung der Freiheit voraus. Hegel ist in der Meinung, dass in dem Fall, wo die Institutionen eines Volkes vernünftig sind, die konstitutionelle Monarchie von selbst entsteht, ohne dass alles von dem Monarchen abhängig ist. Diesbezüglich sagt Hegel, dass „der Monarch selbst ein Sohn seiner Zeit und seines Volkes ist.“ (PR: 246.) Später sagt er, dass die Thronerziehung immer ein wichtiges Thema für patriarchalischen Staat gewesen sei, denn ein ganzes Volk sei von der Persönlichkeit des künftigen Kaisers abhängig.

Außer der Souveränität des Staates und der Souveränität als Identität gibt es noch ein weiteres Moment der fürstlichen Gewalt: das an und für sich Allgemeine. Dies sind die Gesetze und die Verfassung, die nicht vom Fürsten gemacht wurden und von der fürstlichen Gewalt immer schon vorausgesetzt sind. Hegel kritisiert in dieser Richtung weiter: „In despotischen Staaten ist das an und für sich Geltende vornehmlich als Religion vorhanden. In gebildeten Staaten hingegen ist es in der Form des vernünftig Gedachten.“ (PR: 253f.)

## **2.6 Die Weltgeschichte**

In der *Weltgeschichte* wird das Reich des Weltgeistes dargestellt, um zu sehen, dass in der Weltgeschichte das Recht des absoluten Geistes zu seinem Dasein kommt. Auf den niedrigeren Stufen sind es besondere Rechte, die sich Dasein geben und auf der höchsten Stufe ist es der allgemeine, absolute Geist mit dem größten Recht. Vom

Anfang an ist die Person der einzelne, abstrakte Wille und dessen Recht ist auch das formellste. Da der Staat die konkrete Freiheit ist, gehört die Freiheit nicht zur allgemeinen Person, sondern zum Staat, der ein Ganzes ist. Die Staaten, sie sich als besondere verhalten, treten wieder in ein Verhältnis der Beschränktheit ein.

Der absolute Geist in der Weltgeschichte versucht, alle seine Besonderheiten abzustreifen und sich zu seinem höchsten Dasein zu erheben. Da Hegel den Staat als „das Dasein des freien Willens“ definiert hat, besteht die Rechtfertigung des Staates in der Realisierung des freien Willens und darin, dass „die Natur des Geistes und seiner Bestimmungen als diese erkannt werden, dass jede Bestimmung die Totalität ist.“ (GW 26, 2: 1042.) Wie zuvor dargestellt wurde, ist der Wille des Staates der Wille des Allgemeinen und schlägt sich als Verfassung in konkreter Form nieder. Die Bestimmung dieses Allgemeinen ist der Inhalt der Gesetze. Die Grundidee von Hegels Staatslehre besteht darin, dass der Wille des Staates, nämlich der Wille des Allgemeinen, zuerst als Allgemeines in den Gesetzen sein muss. Erst dann müssen die gesetzgebende und die fürstliche Gewalt, weil das Allgemeine in den Gesetzen in der Form des subjektiven Willens als fürstliche Gewalt vorhanden sein muss, durch die Regierungsgewalt, die als Mitte dieser beiden gilt, bewährt werden und diese Regierungsgewalt muss auch durch die beiden vorgenannten Gewalten bestätigt werden.

Diesbezüglich können die Momente des Staates erst die einfachen Momente des Begriffs der Idee sein, denn jedes Moment kann ein freies Dasein erhalten, indem es die Totalität ausmachen kann. „Der Staat ist so das Gegenbild der Natur, die die Momente als außereinander ist. Der Staat ist eine Natur des Willens, ein in sich Notwendiges. Der Staat ist der Begriff des Willens als eine Notwendigkeit explizit.“ (GW 26, 2: 1042.) Für Hegel ist der Staat dann erfolgreich realisiert worden, wenn der Begriff des Willens seine Notwendigkeit durch die Korrespondenz der logischen Form mit der realen Totalität bestätigen kann.

Die Gegenstände in der Weltgeschichte können vom absoluten Geist wieder rekonstruiert werden: a. Der Staat: In diesem Sinne gilt der vollkommene Staat als eine Welt der Freiheit, in der alle Momente der Idee entwickelt sind. Jedes Moment wird in diesem Staat zu seinem Recht kommen und als Moment des ganzen Systems tätig sein. b. Die Idee: Die Idee kommt im vollkommenen Staat zu ihrer Wirklichkeit. Da der Geist als System existiert und jede Bestimmung von seiner Entwicklung verschieden ist, kommt die Freiheit in jedem Glied des Systems durch, welches damit die Lebendigkeit von vielen Freiheiten hat. c. Die Freiheit: Da die Freiheit am Anfang noch abstrakt ist, muss sie sich durch ihre Bestimmung im System mit dem Inhalt konkretisieren und sich damit erfüllen. d. Die Völker: Die Völker sind der Geist in Verbindung mit natürlicher Sittlichkeit; sie sind voneinander verschieden und in ihrer Partikularität begrenzt. (Vgl. ILT Band 4: 745ff.)

Die Herausforderung des Weltgeistes besteht darin, dass er einerseits sich entäußern muss und andererseits diese Entäußerung innerlich machen. Die Entäußerung ist gegeben nach Zeit und Raum, in denen die Formen der verschiedenen Staaten mit unterschiedlichen Völkern sich gestalten. Jedes Volk gilt als eine besondere Stufe seines Bewusstseins. Diese Stufen sind mit den natürlichen Prinzipien in die Äußerlichkeit gefallen und die Vollbringung der innerlichen Entäußerung kann nur dadurch erfolgen, dass das Selbstbewusstsein vier Momente durchlaufen hat, die sich uns als Prinzipien der Vollendungsgestalten jeder Entwicklungsstufe in folgender Tabelle darstellen: A. das orientalische Reich, B. das griechische Reich, C. das römische Reich und D. das germanische Reich. Die folgende Tabelle zeigt die einzelnen Entwicklungsstufen mit deren Merkmalen in der Weltgeschichte auf: (Vgl. PR: 285ff.)

Prinzipien zu A: Das asiatische Reich ist patriarchalisch ausgebreitet und auch religiös befestigt. Es besitzt eine hohe Ausbildung von Künsten und Wissenschaften. Die Regierung ist disziplinär. Es gibt keine selbständige rechtliche Persönlichkeit. Die Regierung verknüpft sich immer mit der Religion. Die Geschichte ist eine prosaische

Geschichte. Es gibt in dieser Stufe keine Unterschiede des Lebens in der Gedeihenheit, kein Festes und Starkes im Innern oder Äußern.

Prinzipien zu B: Der griechische Geist zerfällt in besonderen Individualitäten und Göttern in bestimmten Formen: das Leben der Schönheit und das Vergehen dieser Schönheit. Dieser Geist ist nicht in den Naturerscheinungen befangen und bereits innerlich; aber er befindet sich noch im Element der Natürlichen. Dieser erste freie Geist muss übergehen in ein höheres Element des Erscheinens.

Prinzipien zu C: Es gibt in dieser Stufe die Unterscheidung des abstrakt innerlichen Subjekts und der abstrakten Allgemeinheit. Die Negation jedes Elements ist das Allgemeine, der allgemeine Zweck; dies ist das Prinzip der römischen Welt. Diese Negation des Natürlichen ist allerdings erst die erste Negation.

Merkmale zu D: Die abstrakte Allgemeinheit wird konkretisiert mit dem Gedanken der absoluten Freiheit. Nicht abstrakte Innerlichkeit, sondern der subjektive Geist kommt zur abstrakten Allgemeinheit. Der konkrete Geist ist hier der Gegenstand und der Zweck. Der Geist gibt sich die Gegenständigkeit und kommt dadurch zur Wirklichkeit. Diese ist der Staat, wobei der subjektive Geist seine Befriedigung finden könnte. Hier entsteht die Versöhnung der Äußerlichkeit des Gegenstandes und der Innerlichkeit des Bewusstseins.

## **2.7 Zusammenfassung: Die drei Teile der Wissenschaft des Rechts**

Die Wissenschaft des Rechts verteilt sich ihrer Wahrheit gemäß auf folgende drei Teile: (GW 26, 2: 1043.)

*a. der Begriff der Idee des freien Willens oder der praktische Geist*

- b. *die Entfaltung dieses Begriffs oder die Welt des Rechts, der Moral, des Staates und seiner Geschichte*
- c. *die Idee des freien Willens oder die Geschichte des Wissens vom Recht der Moral und des Staates*

Im System der Wissenschaft des Rechts wird der erste Teil dem subjektiven Geist in der Form des freien Willens zugeschrieben, der zweite der Entfaltung des freien Willens im objektiven Geist und der letzte dem adäquaten Wissen und dem absoluten Geist.

Eine Zusammenfassung der Wissenschaft des Rechts könnte folgendermaßen lauten: Der subjektive Geist geht zu seiner Entfaltung über und endlich zum Wissen über Glauben, Kunst, Religion und Wissenschaft. In diesem Sinne muss der Begriff der Wissenschaft (*Logik*) vor der *Geschichtsphilosophie* entwickelt werden und erst danach kann die Entfaltung der verschiedenen Begriffe dem Begriff der Wissenschaft folgen. Da die *Geschichtsphilosophie* den Begriff der Wissenschaft und die Entfaltung der verschiedenen Begriffe bereits zum Inhalt hat, muss sie mit der logischen Bestimmung des Begriffs im Wissen übereinstimmen. Diese Korrespondenz ist nach Meinung des Verfassers die endgültige Form der Philosophie.

### **3. Hegels Geschichtsphilosophie und der Übergang zu China**

An der Rechtsphilosophie wurde bereits gezeigt, dass das System des Rechts für Hegel das Reich der verwirklichten Freiheit ist. Dieses Recht ist die Welt, wobei das gegliederte Ganze einen Stufenbau aufweist mit den drei wichtigen Stufen A. abstraktes Recht als Allgemeinheit, B. Moralität als Besonderheit und C. Sittlichkeit als Einzelheit. Es ist wichtig, zu sehen, dass das Recht als eine Erscheinung sich nicht isoliert zeigen lässt, sondern es muss durch die Verwirklichung der Freiheit aus dem Zusammenspiel mit anderen Momenten auf verschiedenen Stufen in der menschlichen Geschichte entfaltet und somit begründet werden.

Hegels Geschichtsphilosophie knüpft insofern an die Rechtsphilosophie an als die Weltgeschichte sich von der Idee des Staates ableitet, denn die Idee des Staates verfügt über drei Dimensionen: a. inneres Staatsrecht und Verfassung, b. äußeres Staatsrecht und c. „die allgemeine Idee als Gattung und absolute Macht gegen die individuellen Staaten, der Geist, der sich im Prozess der Weltgeschichte seine Wirklichkeit gibt.“ (GPR: § 259.)

Dieser Geist „ist in der Weltgeschichte die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Äußerlichkeit.“ (GPR: § 341.) Er besteht aus den folgenden Elementen: A. die Anschauung und das Bild in der Kunst, B. das Gefühl und die Vorstellung in der Religion, C. der freie Gedanke in der Philosophie. In diesem Sinne gilt die Weltgeschichte als ein Gericht, „weil in seiner an und für sich seienden Allgemeinheit das Besondere, die Penaten, die bürgerliche Gesellschaft und die Volksgeister in ihrer bunten Wirklichkeit nur als Ideelles sind und die Bewegung des Geistes in diesem Elemente ist, dies darzustellen.“ (GPR: § 341.)



### **3.1 Von Rechtsphilosophie zur Geschichtsphilosophie**

Zusammengefasst ist die Rechtsgeschichte eine Geschichte der Freiheit, wobei die Bestimmung des Rechtsbegriffs als unabhängig vom Dasein der Rechtsgestalten betrachtet werden muss. Der freie Wille ist das einzige Konkretum, das die Vernunftgesetze und ihre Verwirklichung zur Vereinigung und Stabilisierung bringen kann. In diesem Sinne erfordert die Entwicklung der Rechtsidee die Einbeziehung einer geschichtlichen Entwicklung für die Verwirklichung der Freiheit. Die Geschichte ist in diesem Sinne die Explikationsform aller Gestalten des Geistes.

In diesem Kapitel zeigt sich, dass die Einbeziehung der Geschichte unentbehrlich ist. Eine notwendige Einbeziehung der Geschichte setzt aber die Geschichtlichkeit der Vernunft voraus, die als die Offenbarung der Vernunft in der Geschichte zu verstehen ist, denn die Offenbarung der Vernunft in der Rechtsgestalt ist die Entfaltung des sich als Recht objektivierenden Geistes. Die Vereinigung der Vernunft mit deren Verwirklichung setzt aber auch die Gültigkeit der Offenbarung der Vernunft in der Geschichte voraus.

Diese Einbeziehung der Geschichte kann als ein Prüfstein für eine adäquate Rechtsidee angesehen werden. Mit anderen Worten: Eine Rechtstheorie, die die Geschichte in die Entwicklung des Rechtsdenkens adäquat mit einbezieht, kann als eine Vollendungsgestalt der Rechtsidee gelten.

#### **3.1.1 Hegels Abwägung zwischen Theorie und Praxis mit Einbeziehung der Geschichte**

In der *Geschichtsphilosophie* versucht Hegel in der Einleitung, zuallererst die theoretischen Begriffe als diejenigen Grundlagen zu erklären, die sich in der Empirie

oder in Stoffe der Geschichte einordnen können. Danach erst wird die Natur des einzelnen Staates beschrieben. Diese Weise der Darstellung bietet Hegel die Möglichkeit, im Verlauf der Darstellung der Geschichtsentwicklung die theoretischen Konzeptionen zur Synthese der verschiedenen Richtungen innerhalb der Philosophie der Geschichte zur Sprache zu bringen.

Für Hegel ist es immer ein solches Spannungsfeld gewesen, da er einerseits die Konzeption nach Möglichkeit systematisieren möchte, andererseits aber trotzdem diese Konzeption an die empirischen historischen Fakten anpassen muss. Hegel hält die Tatsache, dass die historischen Fakten nicht einfach unter theoretische Konzeptionen zu subsumieren sind und die theoretischen Argumente nicht willkürlich induktiv zusammengefasst werden können immer vor Augen. Hegel muss eine Lösung finden, um aus diesem Spannungsfeld herauszukommen. So kommt er zu dem Schluss, dass die geschichtlichen Fakten als das geistige Prinzip der Völker zu verstehen sind und die Entwicklungsgeschichte dieses Prinzips, die als geistige Wesen die Verwirklichung der Freiheit der jeweiligen Völker verweist.<sup>40</sup>

In diesem Sinne lassen sich die geschichtlichen Fakten als Vergegenständlichung des geistigen Prinzips in Wechselwirkung mit den Individuen in Staaten deuten. Da die Freiheit bei Hegel das Wesen des Geistes ausmacht, gibt es einen Maßstab zur Beurteilung des jeweils unterschiedlichen Volksgeistes, der in einem bestimmten Moment der menschlichen Freiheit sich befindet und in Bezug auf die sittliche Idee zu verstehen ist.

### **3.1.2 Die drei Hauptformen der Geschichtsschreibung**

Die Begriffserklärung der Weltgeschichte verbindet sich zuerst mit drei Hauptformen der Geschichtsschreibung. Die Weltgeschichte wird vom Geist geführt und ist daher vernünftig: „Die Weltgeschichte selbst ist nur eine Weise der Erscheinung dieser einen

---

<sup>40</sup> Vgl. V 12: 14.

Vernunft, eine der besonderen Gestalten, in denen die Vernunft sich offenbart.“ (V12: 21.) Diese Gestalt wird vom Natürlichen und Geistigen formiert, das ist die Geschichte. (V12: 101.) Da Philosophie und Religion die endgültige Versöhnung von Natur und Geist in Form des Denkens aufzeigen, besteht die weltliche Vereinigung von Natur und Geist im Staat, wobei die Geschichte eines Volkes anfängt, sobald sein geistiges Prinzip im Staat sich zu entwickeln beginnt. Die Freiheit gedeiht in der Verwirklichung des Volkgeistes in einer bestimmten Epoche und deren Realisierung wird von Hegel als der Endzweck der Geschichte erkannt. Die Mittel zur Realisierung sind der Wille der Individuen und ihre Leidenschaft; sie zeigen sich in der Auseinandersetzung mit der Religion im Staatsprinzip, im menschlichen Verhalten gegenüber der Natur und in der Wissenschaft.

Hegel stellt am Anfang seiner *Geschichtsphilosophie* drei Hauptformen der Geschichtsschreibung auf präzise Weise dar. Die erste ist die ursprüngliche Geschichte, wobei der Beschreiber unmittelbar erzählt, was er von der Geschichte erfahren hat. „Zur ersteren, ursprünglichen Geschichte gehören die Beschreiber wie Herodot und Thukydides, die nur die Begebenheiten, die sie erlebten, niederschrieben, die Taten beschrieben, welche sie vor sich hatten, Beschreiber also, die dem Geist der Zeit angehörten, darin lebten und diese Zeit beschrieben.“ (V12: 3.)

Die zweite Art ist die reflektierende Geschichte, wobei es vier verschiedene Formen von reflektierender Geschichte gibt. Es handelt sich erstens um die allgemeine Geschichte eines Volkes, die nicht nur konkrete Beschreibungen, sondern abstrakte Vorstellungen umfasst. Hegel hat den Historiker Johannes von Müller genannt: er hat dies in seiner „Schweizer Geschichte“ in „gemachter, affektierter Altertümlichkeit“ gezeigt. (V12: 7ff.) Die zweite Art gilt als die pragmatische Geschichtsschreibung. Sie versucht, moralische Reflexionen und Lehren aus der Geschichte zu ziehen. Die dritte Art wird „kritische Reflexionsgeschichte“ genannt und besteht aus „einer Geschichte der Erzählungen der Geschichte und der Beurteilung der Erzählung.“ (V12: 12.) Man kann sagen, dass diese Reflexionsgeschichte auf Quellen- und Inhaltskritik beruht. Sie „behandelt die

Erzählungen mit Rücksicht auf die Umstände und zieht daraus Folgerungen.“ (V12: 12.) Die vierte schließlich ist die reflektierte Geschichte – sie erscheint als Geschichte eines Teilbereichs, etwa als Philosophiegeschichte, aber viele haben hierbei nur „mit äußerlichen Verhältnissen zum Ganzen der Geschichte.“ (V12: 14.) zu tun.

Dass die Weltgeschichte vom allgemeinen Geist geführt wird und die Geister der Völker als die Totalität der Weltgeschichte erfasst werden, hat Hegel zur Natur und zum Geist im Hinblick auf die Veränderung in der Geschichte Folgendes gesagt: Während die Veränderung in der Natur sich in Kreisläufen wiederholt und beharrt, geht die Veränderung in geistiger Gestalt mit dem Fortschritt auf eine neue Stufe. Im Bild einer Stufenleiter bleibt die einzelne Sprosse in der Natur existent, während die höheren Sprossen der geistigen Stufenleiter erst durch Aufheben oder Umwälzung der vorigen Stufe, die in die Vergangenheit fällt, entstehen Folgerungen. (V12: 38.)

Es ist wichtig, zu sehen, dass die Natur und der Geist in der Geschichte zwar unterschiedlich interpretiert werden müssen, aber sie doch zwei Aspekte der Völker im gleichen Raum (den Staaten) sind, wobei die verschiedenen Gestalten nebeneinander bestehen und in der Geschichte durch die Vernunft miteinander verbunden werden. Nach dieser Definition der Weltgeschichte kann man sagen, dass die Weltgeschichte mit einem bestimmten Volksgeist anfängt und dann auch in anderen Völkern bei gesteigerter Befreiung von der Natur sich vollzieht. Ein Volk, das mit Natürlichem und etwas Geistigem in seiner Gestalt aufkommt, führt ein geistiges Prinzip fort und formiert sich zu einer neuen geschichtlichen Gestalt. Um ein höheres Prinzip zu erlangen, muss es sein Beschränktes erheben.

Laut Hegel unterscheidet sich die philosophische Weltgeschichte von anderen Geschichtsschreibungen darin, dass sie keine empirische Reflexion aus den Ereignissen ableitet, sondern sie aufhebt durch die allgemeine Entwicklung der Geschichte in Religion, Philosophie, Kunst, Wissenschaft und Staatsangelegenheiten auf eine retrospektive Weise im Prozess der Realisierung der menschlichen Freiheit.

### 3.2 Die Definition der Weltgeschichte

Für Hegel ist die Weltgeschichte nicht „die abstrakte und vernunftlose Notwendigkeit eines blinden Schicksals“, sondern „die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes.“ (GPR: § 342.) und somit ein konkretes Allgemeines.

Bei der Auslegung der Weltgeschichte in der *Philosophie der Geschichte* geht es erstens darum, wie die Weltgeschichte bestimmt wird und zweitens darum, wie das geistige Prinzip als „Sprossen des Geistes“ in der Stufenleiter zur Totalität sich abzeichnet, die als die Totalität aller besonderen Geschichten zu verstehen ist. In diesem Sinne sind die Geister der Völker die Totalität der Weltgeschichte.<sup>41</sup> Drittens geht es darum, wie die Vollendung und der Untergang eines Volkes verlaufen, denn der „einzelne Geist vollbringt sich, den Gedanken seiner selbst, indem er den Übergang zu dem Prinzip eines anderen Volkes macht, und so ergibt sich ein Entstehen von höheren Prinzipien, ein Ablösen der Prinzipien der Völker, ein Fortgehen der Welt zur Vollendung. Zu zeigen, worin ihr Zusammenhang besteht, ist die Aufgabe der Weltgeschichte.“ (V12: 17.) Hegel hat deshalb als eine Aufgabe der Weltgeschichte dargestellt, dass die Weltgeschichte einerseits die allgemeinen Gedanken über Ganze umfasst, andererseits aber auch aus Reflexionen über einzelne Situationen besteht.

Ferner ist zu beschreiben, wie Hegels Geschichtsphilosophie auf der Ebene des Staates in seinem System sich auf China bezieht und welche Schlussfolgerungen Hegel über die Mängel des chinesischen Staates zieht.

---

<sup>41</sup> Vgl. V 12: 14.

### 3.3 Die Natur des Staates

In der *Rechtsphilosophie* fungiert der Staat als eine vermittelte Einheit der Familie und der Gesellschaft als ein Prozess, durch welchen die Individuen ihre Selbstständigkeit erfahren. In diesem Sinne wird der Staat so definiert, dass er die Verwirklichung der Freiheit ermöglicht. Das ist die erste Bestimmung des Staates.

Außerdem kann man auch in der *Rechtsphilosophie* sehen, dass der Grundunterschied zwischen dem Staat und der bürgerlichen Gesellschaft darin besteht, dass der Zweck in der bürgerlichen Gesellschaft das besondere Interesse ist, wohingegen der Zweck im Staat als das an und für sich seiende Allgemeine gilt. Mit anderen Worten: Der Zweck des Staates bezieht sich nicht auf die besonderen Zwecke der Individuen, sondern auf die Vereinigung des subjektiven Willens mit dem Tat oder dem Werk eines Volkes, was „die Objektivität jedes Individuums ausmacht.“ (GW 27, 1: 62.) In diesem Sinne ist der Staat der Zweck für das Individuum, denn „das Individuum hat nur Sein indem es in sich betätigt was das substantielle des Volks ist.“ (GW 27, 1: 62.) Für das Individuum ist es auch erforderlich, dass es die Sache des Volks zu seiner eigenen macht und sie in sich wirklich realisiert, so dass sich der subjektive Wille mit dem an und für sich Allgemeinen im Subjekt vereinigen kann.

Die zweite Bestimmung des Staates liegt darin, dass der Staat das sittliche Ganze ist. Hegel hat darauf hingedeutet, dass die Vorstellung, der Staat sei für die Bürger ein Mittel, mit dem sie die eigenen Zwecke im Rahmen des Staates realisieren und sich befriedigen, falsch ist – denn: „Das Verhältnis von Zweck und Mittel ist nicht passend, denn der Staat ist nicht das Abstraktum, das den Bürgern gegenübersteht, sondern sie sind das wesentliche Moment, das Bewusstsein des Ganzen selbst.“ (V 12: 73.) Für Hegel existiert der Staat als eine „gewollte und gewußte“ Einheit nicht in der Form der Empfindung, sondern „in der Form des Wollens, des Wissens des Allgemeinen.“ (V 12: 73.)

Das Verhältnis des Staates kann am Besten mit dem Familienverhältnis verglichen werden, denn die Familie ist ein sittliches Ganzes, in dem die Liebe in einer unmittelbaren sinnlichen Weise die Sittlichkeit zur Vereinigung der bewussten Subjekte bringt. Durch die Liebe führt jedes Familienglied seine Arbeit zugunsten des Zwecks des Ganzen in der Familie aus, statt seinen partikularen Zweck zu verwirklichen. Hegel hat die Familienverhältnisse als Penaten bezeichnet, die nur in der Form der Empfindung als eine Einheit für die Familienglieder existieren, während der Staat nur in der Form des Wollens und des Wissens des Allgemeinen besteht.

Ein anderer Unterschied zwischen Staat und Familie besteht darin, dass die Gesetze im Staat in der Form des Allgemeinen als Gewusstes verfasst sind, während in der Familie die Empfindung vorrangig ist. Da die Gesetze Vernünftiges sind, muss das Individuum den Gesetzen gehorchen, damit es zu seiner Freiheit und Objektivität kommen kann. (GW 27, 1: 64.) Laut Hegel sollten die Gesetze als das Wissen das Für-sich-Sein der Individuen erschaffen und dann die Selbständigkeit der Individuen ermöglichen, denn die Individuen sind Wissende des Allgemeinen, die dieses in sich zu reflektieren versuchen. Daraus entsteht ein Unterschied zwischen den Wissenden und dem Allgemeinen: Die Individuen als Einzelne stehen dem Allgemeinen gegenüber und „die Selbständigkeit der Individuen macht die Trennung im Staat, den Gegensatz aus, und diese macht den Staat zu einem concreten Ganzen.“ (GW 27, 1: 64.)

Hegel macht deutlich, dass die Trennung zwischen den Individuen und dem Allgemeinen sich mit aller Religion, Kunst, Wissenschaft und auch Bildung verknüpft, während die Individuen in der Familie nur durch den Naturtrieb und durch die Blutsverwandtschaft die anderen Mitglieder binden und zur Geistigkeit bringen. Die Weise, in der die Individuen sich das Allgemeine aneignen, ist das Denken, das in der Religion als absolutes Wesen vorgestellt und im Staat als beschränkter bestimmter Volksgeist dargestellt wird. Hegel hat weiterhin betont, dass „das Allgemeine als ein Seiendes gesetzt werden muss in mir als das Innerliche Allgemeine.“ (GW 27, 1: 65.) Dieses Seiende kann nicht bloß als etwas Vorgestelltes oder Innerliches in mir gedacht

werden, sondern ist als für sich Seiendes zu begreifen, von dem nur verstanden werden kann, dass es im Staat ist.

Ob das Allgemeine in der Form des Wissens oder nur in der der Empfindung besteht, gilt hier als ein wichtiges Kriterium für die Einstufung des subjektiven Willens im Sinne der Entwicklung der Idee im Staat. Hegel behält die Beziehung zwischen dem Individuum als subjektiver Wille und der sittlichen Gemeinschaft immer im Auge: Für Hegel ist der Staat als das sittliche Ganze mit der Allgemeinheit verbunden, denn die Individuen im Staat sind Wissende des Allgemeinen geworden und haben in diesem Sinne Selbständigkeit, womit die Individuen im Staat die allgemeinen Gesetze ausmachen und das Moment der Vernünftigkeit im Staat existiert. (V 12: 75f)

Es liegt nahe, dass Hegel die *Geschichtsphilosophie* mit den theoretischen Ansätzen der *Rechtsphilosophie* begründet, indem er versucht, die Freiheit der Personen in den Familienverhältnissen (bezüglich Ehe, Familienvermögen, Kindererziehung und Auflösung der Familie) aufzuzeigen und der natürlichen Sittlichkeit zu widersprechen, damit der nächste Schritt zur Gesellschaft gemacht werden kann und soziale Momente (das System der Bedürfnisse) in Bezug auf die Freiheit bereits mitgebracht werden. Hegel kommt immer wieder auf die Entwicklung des objektiven Geistes als theoretischen Hintergrund zurück, nämlich auf das Tripelverhältnis von abstraktem Recht, Moralität und Sittlichkeit aus seiner *Rechtsphilosophie*.

### 3.4 Die äußerliche Erscheinung und Lebendigkeit im Staat

Während Religion und Kunst zur ideellen Seite des Staats gehören, sind folgende Stoffe das Dasein eines Volkes:

Erstens die natürliche Sittlichkeit oder das Familienverhältnis, denn dessen Bestimmung ist für einen Staat in der Weltgeschichte als wichtig einzustufen. Diesbezüglich wäre zuerst die Frage zu stellen, von welcher Art die Ehe ist. Diese Fragestellung bezieht sich



dem Begriff der Ehe nach auf das Recht im Verhältnis zwischen Mann und Frau. Die zweite Frage wäre, wie das Verhältnis der Kinder zu den Eltern ist. Die dritte Frage gilt sodann der Verwaltung des Eigentums in der Familie. Hegel nennt noch weitere andere Aspekte der Familie wie das Benehmen der Individuen und die Gebräuche, um zu zeigen, dass die Allgemeinheit der natürlichen Sittlichkeit mit dem Allgemeinen des Staates charakteristisch zusammenhängt.

Fraglich ist hier auch das praktische Verhalten des Menschen in Bezug auf die Natur. Es geht hier um die Frage, in welcher Weise sich die Menschen auf die Mittel zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse konzentrieren. Techniken wie Schießpulver, Schrift, Buchdruck usw. sind solche Mittel, die von Menschen zwecks der Befriedigung im Laufe der Entwicklung produziert wurden.

Der dritte Aspekt ist das Recht – mit anderen Worten: „der Grundsatz in Ansehung endlicher Bedürfnisse.“ (V 12: 90.) Das Privatrecht sollte vom Staatsrecht unterschieden werden. Die persönliche Freiheit und das freie Eigentum können ausschließlich in einem Staat nach einem bestimmten Prinzip auftreten.

Der vierte Punkt ist die Wissenschaft des Endlichen. Mathematik, Naturgeschichte und Physik erfordern die Entwicklung einer Bildung, die in theoretischem Interesse entfaltet wird. „Die Gegenstände der Natur kennenzulernen, die endlichen Gegenstände der Natur zu betrachten, das Interesse an der Natur und ihren Gesetzen, wie wir es haben, kannte die alte Welt noch nicht. Hier unterscheidet sich alte und neue Welt.“ (V 12: 91.)

Der Staat bezieht sich auch auf die äußerliche Natur. Da jedem Volk ein notwendiges Prinzip zugeteilt wird in der Weltgeschichte, hat jedes eine geographische Stellung, die als Naturseite die Völker beeinflussen wird.

Diesbezüglich wird die orientalische Religion als erste Stufe der Weltgeschichte nach dem Prinzip der Korrespondenz von unendlichen Ideen und endlichen äußerlichen Erscheinungen im Hinblick auf das Dasein des Volkes überprüft und untersucht, warum sie die erste Stufe der Weltgeschichte bildet.

Der Reihenfolge von Hegels *Philosophie der Geschichte* nach sollte das Dasein eines Volkes wie folgt betrachtet werden: (V 12: 88ff.) A. *Ideelle Seiten*: 1. Religion – Vorstellung. 2. Philosophie – reine Gedanken. 3. Kunst – Anschauung. B. *Äußerliche Erscheinung und Lebendigkeit*: 1. Sitten, Gebräuche und Familie der Völker: Ehe,

Verhältnis der Kinder zu den Eltern, Eigentum in der Familie, Benehmen und Höflichkeit. 2. Praktisches Verhalten des Menschen in Bezug auf die Natur und die Befriedigung der Bedürfnisse. 3. Privatrecht im Gegensatz zum Recht des Staates: persönliche Freiheit, Eigentum, Wissenschaft des endlichen Rechtes, Freiheit und Beziehung auf endliche Gegenstände. C. *Staat als äußerliche Natur*: 1. Geographie. 2. Naturgewalt beeinflusst Menschen. 3. Zone der Tiere und Pflanzen. 4. Die Teilung der alten und neuen Welt.

### 3.5 Die Einteilung der Weltgeschichte

Er wird hier davon ausgegangen, dass der Staat das allgemeine geistige Leben ist, worin die Individuen ihren Zweck realisieren können. Es kommt hierbei auf die Form des Staates an: ob der Staat für die Individuen nur eine Sitte der reflexionslosen Gewohnheit und somit der Autorität ist oder ob Reflexion und Persönlichkeit als Prinzipien in den Staat eingetreten sind. Hegel nennt dies „das Prinzip der für sich seienden Subjektivität.“ (GW 27, 1: 96.)

Der erste Staat ist deswegen dem Begriff des Staates nach die unmittelbare Sittlichkeit, wobei die Subjektivität noch nicht zu ihrem Recht (oder zu ihrer Allgemeinheit) gekommen ist. Diese Sittlichkeit gilt als gesetzlose Sittlichkeit. Hegel nennt dies das „Kindesalter der Geschichte“.<sup>42</sup> An dieser Kindheit der Geschichte hat Hegel kritisiert, dass der Staat als Organisation hier auf Familienverhältnisse gegründet ist und, der auf väterlicher Fürsorge im Sinne von Strafe, Ermahnung und Züchtigung basiert.

China ist für Hegel nur ein prosaisches Reich, aber kein Staat im westlichen Sinne, denn in einem solchen Staat hat erstens das Individuum eine wirkliche, objektive Welt, zweitens gibt es hier die Einheit von Familie und Gesellschaft und drittens liegt in der Form der Allgemeinheit die offenbare, sich wissende Sittlichkeit. Außerdem verfügt dieses Reich nach Hegels Darstellung nur über eine ungeschichtliche Geschichte, denn der Gegensatz zur Idealität (siehe hierzu die Lehre des Willens im zweiten Kapitel; vom subjektiven zum objektiven Willen) fehlt hier, so dass die Veränderung in sich nicht stattfinden kann. Im diesen unmittelbaren Staat herrscht Gleichgültigkeit des Raumes. In der „ungeschichtlichen Geschichte“ Chinas liegt eine wichtige Kritik Hegels: Falls keine

---

<sup>42</sup> Vgl. V 12: 114.

wirkliche Veränderung im Reich oder Staat stattfindet, dann besteht kein wahrhafter Übergang zu anderen Staatsformen im Sinne von Untergang und dialektischem Neuentstehen. Hegel bezeichnet China als diejenigen Staaten, die sich „fortdauernd mit sich befassen und im fortdauernden Untergang“ (V 12: 115.) begriffen sind.

Die zweite Staatsform findet Hegel in Mittelasien und nennt sie das Knabenalter der Weltgeschichte. In dieser Form des Staates tritt das Bewusstsein des individuellen Prinzips ein.

Die dritte Gestalt des Staates sieht Hegel dann in Griechenland und in der Menge der Staaten, die verschieden vom Reich sind. Das Prinzip dieser Staatsform ist „die unbefangene sittliche Einheit, und zwar als individuelle Persönlichkeit.“ (V 12: 115.) Hegel nennt diese Gestalt „das Reich der Schönheit“ und das Jünglingsalter der Weltgeschichte, wobei die Substanz als schöne Individualität vorhanden ist. Die unbefangene Allgemeinheit negiert sich durch die Reflexion, um von der Unmittelbarkeit zur Allgemeinheit zu gelangen.

Diese dritte Form des Staates wird durch Reflexion der Individuen über allgemeine Prinzipien und Gesetze gebildet. Das Individuum realisiert seinen Zweck nur unter der Bedingung des allgemeinen Zwecks. Es geht hier um den Kampf der abstrakten Allgemeinheit gegen die besondere Subjektivität. Der römische Staat versucht immer, „die einzelnen Völker zu unterdrücken in seiner abstrakten Allgemeinheit.“ (V 12: 116.) Da diese Allgemeinheit abstrakt ist, muss sie in der vollkommenen Subjektivität bestehen und kann in der Wirklichkeit nur zur Willkürherrschaft führen. Hegel hat in dieser dritten Form eine Möglichkeit zur Versöhnung zwischen der Allgemeinheit und der Besonderheit gesehen: Sie besteht entweder in der Welt oder in der göttlichen Persönlichkeit. Da in der Welt nur die Wirklichkeit des Daseins vorhanden ist, ist die Allgemeinheit als an und für sich allgemeine hier nicht möglich. Deswegen liegt die einzige Möglichkeit darin, dass die Individuen zur Allgemeinheit sich verklären, „zur an und für sich allgemeinen Subjektivität.“ (GW 27, 1: 99.)

Das vierte Reich hat Hegel das Germanische genannt und das Greisenalter der Weltgeschichte, bei dem der natürliche Zustand zurückgelassen ist. Hier kann der Geist die Momente der früheren Entwicklung in sich erhalten und sich in der Totalität wissen – er ist der für sich seiende, freie Geist. „Es beginnt mit der an sich nur vollbrachten

Versöhnung; aber weil diese selbst erst beginnt, so zeigt sich zunächst der ungeheuerste Gegensatz, welcher dann aber als Unrecht und aufzuhebender erscheint und deshalb gerade in den höchsten Kampf des Geistigen mit dem Weltlichen tritt.“ (V 12: 117f.)

Da diese vollbrachte Versöhnung nur an sich ist, stehen Geist und Welt sich noch gegenüber. In diesem Sinne geht die Entwicklung der Versöhnung auf eine kämpferische Weise weiter, bis die beiden Seiten im Fortgang ihre Einseitigkeit abtun werden. Insofern ist jedes Reich für Hegel ein geistiges Reich, wobei das Geistige sich in unmittelbarer Weltlichkeit versenkt. Hegel hat die Geistigkeit hier hervorgehoben: Wenn in jedem Reich die unmittelbare Weltlichkeit erdrückt wird und die Geistigkeit in sich verdirbt, dann bereitet dieses Doppelverderben den Boden für die Hemmung und das schlussendliche Verschwinden der Barbarei: „aus diesem Standpunkt findet der Geist, in sich reflektiert, die höheren Formen der ihm würdigen Versöhnung. Diese Form ist die Vernünftigkeit oder der Gedanke.“ (V 12: 119.)

Da die Geistigkeit nicht in der Unmittelbarkeit verbleiben kann, ist sie nur in der Lage, durch die allgemeine Gestalt des Denkens die äußerliche Weltlichkeit zu ergreifen und den Zweck der Idee des Geistes zu erfassen. Die gründliche Versöhnung liegt dem Gedanken der Geistigkeit zugrunde. Da in der Weltlichkeit viele Einzelne als Erscheinungen aufgetreten sind, müssen deren Gegensätze vom Gedanken als Prinzip der höheren Versöhnung ausgelegt werden. Sobald die Gegensätze aufgelöst sind, können die Geistigkeit und die Freiheit in der Weltlichkeit ihren Begriff und ihre Vernünftigkeit finden.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Vgl. V 12: 120.

#### **4. Zu Hegels kritischer Darstellung chinesischen Staates**

Laut Hegel fängt die Geschichte der orientalischen Welt nicht mit China, sondern mit den Indern an, denn der Gegensatz zwischen Weltlichkeit und Geist kommt in China noch nicht vor. Hegel meint, dass China als ein ungeschichtliches Reich keine Geschichte besitze, weil „es in sich ruhig entwickelt und nicht von außen zerstört worden“ (V 12: 123.) sei.

Aus geographischen Gründen verbleibt China wegen seiner Talebenen in der Produktionsweise des Ackerbaus, der sich nach den vier Jahreszeiten richtet und das Bewusstsein der Vorsorge hervorbringt. Hegel hat weiter erläutert, dass die Befriedigung der Bedürfnisse im Ackerbau zu einer einen allgemeinen Lebensweise führen könne, die sich insbesondere um die Instandhaltung der Werkzeuge und das Aufbewahren von Lebensmitteln kümmere und eine dauerhafte Beschränkung auf den Boden und die Landwirtschaft mit sich bringen könne. In diesem Fall kann eine allgemeine Geistigkeit aus der Beachtung des Wetters und den Gesetzen zum Schutz der Natur entstehen.

Die erste wichtige Frage besteht hier aber darin, ob in der Naturgebundenheit die geistige Vereinzelung und Beschränkung auf ein Bestimmtes stattfindet, was als Festes in der Allgemeinheit dient. Es wird gezeigt, dass diese Allgemeinheit ein Abstraktes ist.

Die zweite Frage ist, ob diese Allgemeinheit als Gegensatz zur Idealität der Individuen zu erdrücken versucht und am Ende zum freien Willen zurückkehrt, denn ansonsten verbleiben die Völker ewig gleichgültig in der Äußerlichkeit, statt in der Innerlichkeit eine Veränderung erfahren zu können.

Die erste Frage hängt mit der Religion in der Natur zusammen, während die zweite mit der patriarchalischen Familie und den diesbezüglichen politischen Ebenen

verknüpft ist. Da das Patriarchalische Prinzip der Boden für ideelle Religion gilt, wird die Analyse des Begriffs „Kaiserliche Vorsorge“ in China als die Thematik in diesem Kapitel durchgeführt.

Bezüglich der äußerlichen Erscheinungen im Staat sind im Chinesischen Reich folgende Aspekte zu untersuchen: erstens die Sitten und Gebräuchen sowie die Familie der Völker; zweitens das Verhalten des Menschen gegenüber der Natur zur Befriedigung seiner Bedürfnisse und drittens das Privatrecht im Vergleich zum Recht des Staates (persönliche Freiheit, Eigentum, Wissenschaft usw.). Bezüglich der ideellen Seite des Staates wird China in drei Aspekten, nämlich Religion (Vorstellung), Philosophie und Kunst untersucht.

Bevor China nun nach diesen Aspekten systematisch untersucht wird, werden die wichtigen Kritikpunkte an China, die Hegel bereits in der *Geschichtsphilosophie* und in der *Rechtsphilosophie* ausführlich darlegt, hier noch einmal in Gegenüberstellung aufgelistet:

Bezug auf China in der *Geschichtsphilosophie*:

- A. ideelle Seite des Staates: 1. Religion – Vorstellung; 2. Philosophie – reine Gedanken; 3. Kunst – Anschauung
- B. Sitten, Gebräuche und die Familie der Völker: 1. Ehe, Verhältnis der Kinder zu den Eltern, Eigentum in der Familie, Benehmen und Höflichkeit, charakteristische Gebräuche; 2. praktisches Verhalten des Menschen in Bezug zur Natur sowie Befriedigung der Bedürfnisse; 3. Privatrecht und Recht des Staates: persönliche Freiheit und Eigentum; 4. Wissenschaft des endlichen Rechts, Freiheit und Bezug auf endliche Gegenstände
- C. Staat als äußerliche Natur: 1. Geographie des Staates; 2. Naturgewalt beeinflusst

den Menschen; 3. topographische Zone – Tiere – Pflanzen; 4. alte und neue Welt

Bezug auf China in der *Rechtsphilosophie*:

- a. der Staat: 1. patriarchalisch ausgebreitet und befestigt sowie auch in religiöser Verehrung – Herrscher ist zugleich oberster Priester oder Gott; 2. hohe Ausbildung der Kunst
  
- b. Merkmale der Entwicklungsstufen in der Weltgeschichte: 1. die Auflösung der Familie in China hängt ausschließlich von den Stämmen ab, während in Europa die Sippe keinen Vorrang vor der Gemeinschaft der Familie hat; 2. die Standesunterschiede im Altertum in China und in Europa (Europa: 1. Bauernstand und Adel, 2. Stand der Erwerbsbürger 3. Stand der Staatsdiener); 3. keine selbständige rechtliche Persönlichkeit – disziplinarische Regierung; 4. hohe Ausbildung der Wissenschaft

#### **4.1 Die Geographie Asiens und deren Einfluss auf die Entstehung der Zivilisation**

Hegel hat gesagt, dass die Geographie die geistige Entstehung einer Zivilisation beeinflussen kann. Die Welt kann nach Hegels Darstellung in die kalte und heiße Zone oder die alte und neue Welt eingeteilt werden. Aber die geographischen Weltteile sollten nach Hegels Meinung als drei Teile, nämlich Afrika, Asien und Europa betrachtet werden. Die geographischen Unterschiede der drei Weltteile bestehen in der Topographie, ob das Hochland umschlossen ist, in den Strömen von den Gebirgen und nicht zuletzt in der Abwechslung von Gebirgen und Tälern in Afrika, Asien und Europa.

Aber „diese Unterschiede sind notwendig, da sie dem Begriff des Gedankens entsprechen. Diese drei Teile sind also in wesentlichem Verhältnis und machen eine verständige Totalität aus.“ (V 12: 96.) Deshalb hat Hegel behauptet, dass in Afrika die Sinnlichkeit herrsche, die einerseits zu kindlicher Gutmütigkeit, andererseits zu gedankenloser Grausamkeit führen könne. Im Unterschied dazu ist Asien für Hegel ein Land mit geistigem Gegensatz, der zur Sittlichkeit führt. Aber dieser geistige Gegensatz verbleibe in einer unmittelbaren Sittlichkeit, wobei „einzelne Selbstsucht, Unendlichkeit der Begierde und maßlose Ausdehnung der Freiheit, abstrakte Freiheit“ zum Vorschein komme. Europa tritt aus dieser abstrakten, maßlosen Freiheit aus und geht zur Vertiefung des Geistes in sich selbst über – dies ist der Versuch, die Allgemeinheit im Besonderen zu begreifen.

Was bezüglich Afrika noch hervorzuheben ist, ist die Sklaverei in Afrika. In der *Religionsphilosophie* hat Hegel sie als einen Zustand bezeichnet, in dem die Menschen sich in einer Verachtung und Geringachtung des Menschen befinden. Hegel hat weiter erklärt, dass die Würde nicht als unmittelbarer Wille entstehen, sondern nur von Anundfürsichseienden ausgehen kann. (VPR I: 301.) In der *Geschichtsphilosophie* führt Hegel aus, dass die Sklaverei nur dort sei, wo der Geist noch nicht eingesetzt habe und sie ausschließlich zur Natürlichkeit gehört. Die Sklaverei, bei der der Staat noch nicht zur Vernünftigkeit gekommen ist, gilt für Hegel als ein Moment des Übergangs zu Asien.

Asien ist eine Welt des Aufgangs der Geistigkeit: Hier beginnt es, dass „Natürliches und Geistiges eine Gestalt formiert, und dies ist die Geschichte“ (V 12: 101.), denn das Selbstbewusstsein als Staat nimmt in Asien seinen Anfang.

Drei Lokalitäten sind Asien untergeordnet: erstens ein gediegenes Hochland, das Himalaya-Gebirge, und zweitens Stromgebiete als schlammige Talebenen. Die Ströme sind „das Befruchtende“ und verbinden diese beiden Lokalitäten. „Das erste dieser Stromgebiete ist China mit dem Hoangho und Jangtsekiang, dem gelben und blauen Strom [...]. Diese Ebenen in Asien sind der Mittelpunkt der Kultur.“ (V 12:



103.) Nach Hegel ist die Geographie zwischen Hochland und Stromgebieten in China vielfältig, weil sie als Boden und Ursprung für die Beziehung der menschlichen Dispositionen und der gegenseitigen Kommunikation gilt. Die dritte Lokalität ist „eine vermischte nach den Küsten zugehende Bestimmung.“ (V 12: 104.) Hier ist von Arabien, Syrien und Kleinasien die Rede.

Aus der oben genannten Analyse geht hervor, dass diese drei Lokalitäten nicht isoliert zu betrachten sind, sondern sich in Wechselwirkung befinden und deshalb konkret betrachtet werden müssen. Für die Stromebenen ist die Ausbildung der substantiellen Sittlichkeit charakteristisch, die aber noch nicht zum innerlichen Gegensatz gekommen ist. Mit dieser Ausbildung wurde ein patriarchalisches Königtum gebildet. Da die Stromgebiete sich an die westlichen Gebirge anschließen, dehnt das patriarchalische Prinzip sich bis zu den Mongolen (Mandschu-Mongolen) aus. Chinesen und Mongolen gehören zu Hinterasien.

Zu Mittelasien und Vorderasien zählen die Perser und die Araber sowie auch die syrische Küste. Im Gegensatz dazu hat Hegel Europa nicht für einen vereinzelt Naturmodus gehalten, er sieht in Europa eher „eine Naturform durch die andere paralysiert.“ (V 12: 110.) Der europäische Mensch ist freies Wesen, welches nicht von der Naturseite abhängig ist. Hegel sieht hier kein natürliches Prinzip herrschen und ist der Meinung, dass „der wesentliche Hauptgegensatz hier in Europa nur der zwischen Binnen- und Küstenland“ (V 12: 110.) sei.

Die Geographie als die Naturseite kann eine Zufälligkeit sein – deshalb betont Hegel, dass dies „nur in seinen allgemeinen Zügen“ als etwas Bestimmendes dem Prinzip des Geistes entsprechen kann. China gilt als ein Beispiel für die großen Züge der Zusammenhänge von Natürlichem und Geistigem.

Wenn China mit Indien verglichen wird, kann man sehen, dass die Betrachtung Indiens sich auf eine bestimmtere Verwicklung mit den Gebirgen bezieht. Während Hegels Vorstellung von Indien ein weltgeschichtliches Volk aufzeigt, hat die

Weltgeschichte in China nach Hegel noch nicht angefangen. Das chinesische Reich liegt noch außerhalb der Weltgeschichte, seine Geschichte ist ungeschichtlich. In diesem Zustand herrschen „phantasieloser Verstand, prosaisches Leben, wo selbst das Gemüt von außen bestimmt, festgesetzt und gesetzlich geregelt wird.“ (V 12: 165.) Der Unterschied liegt darin, dass in China der Gegensatz zur Idealität noch nicht ins Bewusstsein des Individuums tritt, während er in Indien als Phantasie und Einbildungskraft im Bewusstsein der Individuen bereits vorhanden ist.

Hegel betont hier noch einen weiteren Kritikpunkt: In China sei Moral als Gesetz festgelegt. Mit diesem Punkt setzt sich die vorliegende Arbeit später im Zusammenhang mit dem patriarchalischen Prinzip und der Religion in der Natur noch systematisch auseinander.

#### **4.2 Die Aufklärer und ihre Werke als Basis für Hegels China – Betrachtung**

Bezüglich der Analyse der Geographie in China stellt sich die Frage, wie Hegel, der niemals in China gewesen war, sowohl historische als auch zeitgenössische Erkenntnisse über China in sein System integrieren kann.

Die Literatur, die Hegel in *Rechtsphilosophie*, *Geschichtsphilosophie* und *Religionsphilosophie* zitiert, enthält Berichte oder Überlieferungen von Kaufleuten und Diplomaten, vor allem aber Berichte der Jesuiten und der davon beeinflussten Schriften von Aufklärern, zu denen Leibniz, Wolff, Voltaire sowie Montesquieu zählen.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Zu den Quellen und Werken, die Hegel in der *Geschichtsphilosophie* zitiert, hat der Herausgeber in den Anmerkungen ausführliche Informationen gegeben. Siehe V 12: 560, Anmerkungen.

#### 4.2.1 Matteo Ricci und die Mission der Jesuiten in China

Die Missionstätigkeit der Jesuiten, die den sogenannten *Ritenstreit* verursachte, gründete auf der Anpassungsstrategie von *Matteo Ricci*, der von 1583 bis zu seinem Tod 1610 in China tätig war. Ricci hatte erkannt, dass der konfuzianische Ahnenkult, der Riten im ethisch-moralischen Sinn beinhaltet, ohne religiöse Bedeutung ist (er betrifft nur das Andenken, aber nicht die Verehrung) und zudem sehr fest in der chinesischen Kultur verankert war. Daher versuchte Ricci nicht mehr, durch das Christentum die konfuzianische Lehre zu ersetzen, sondern gestattete auch den Konvertiten, den Ahnenkult weiter auszuführen.

Nach seinem Tod kamen mehr und mehr Jesuiten nach China und plädierten gegen die Zugeständnisse Riccis an die chinesischen Sitten. Aber erst im Jahr 1715 beschloss der Vatikan einig, dass die bekehrten Christen in China den Ahnenkult unterlassen müssten. Zudem sollte die päpstliche Macht „über die Missionare und deren Konvertiten in China [...] von einem Päpstlichen Nuntius mit Wohnsitz in Beijing ausgeübt werden [...]. Daraufhin befahl *Kangxi* [der Kaiser], alle Missionare, die sich seiner Position nicht anschlossen, des Landes zu verweisen.“<sup>45</sup> Damit war der Ritenstreit, der durch widersprüchliche Äußerungen der Päpste verursacht worden war und sich über hundert Jahre hingezogen hatte, beendet.

Zuvor hatte der Kaiser Kangxi (1661–1722) im Jahr 1692 sein berühmt gewordenes Toleranz-Edikt erlassen, mit dem die Christen in China die Freiheit hatten, ihre Religion frei zu wählen und auszuüben. Mit den Christen versuchte er die Wissenschaften und Künste zu fördern sowie die Landwirtschaft zu verbessern, so dass sich der Wohlstand mehrte und die Bevölkerung wuchs. Nach dem katholischen Verbot durch Papst Clemens XI. änderte Kaiser Kangxi seine Haltung gegenüber den Christen allerdings und die Christen in China wurden verfolgt.

---

<sup>45</sup> Vgl. Ebrey, Patricia Buckley: China: eine illustrierte Geschichte. Campus-Verlag 1996.

#### 4.2.2 Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716)

*Leibniz* führte einen intensiven Briefwechsel mit den Jesuiten in China, obwohl er selbst Mitglied der protestantischen Kirche war. Das päpstliche Verbot der Jesuitenmission durch Papst Clemens XI erging ein Jahr vor seinem Tod. Für Leibniz ist China ein Land, in dem die Leute in Glück und Wohlstand leben. Er versuchte nicht nur, die chinesische Schrift und Sprache zu erlernen, sondern auch, eine Synthese der beiden Kulturen zu finden.

Nach Leibniz sind Ethik und Politik in China vernunftgeleitet. Das Ziel des Lebens sei in China ein Wohlergehen der Individuen und der Gesellschaft, was zum öffentlichen Frieden und zu großer Harmonie führe. In diesem Sinne urteilt Leibniz in seiner Schrift *Novissima Sinica*, dass China in praktischem Sinne größere Fortschritte gemacht habe als Europa:

Aber wer hätte einst geglaubt, dass es auf dem Erdkreis ein Volk gibt, das uns, die wir doch nach unserer Meinung so ganz und gar zu allen feinen Sitten erzogen sind, gleichwohl in den Regeln eines noch kultivierteren Lebens übertrifft? Und dennoch erleben wir dies jetzt bei den Chinesen, seitdem jenes Volk uns vertrauter geworden ist. Wenn wir daher in den handwerklichen Fertigkeiten ebenbürtig und in den theoretischen Wissenschaften überlegen sind, so sind wir aber sicherlich unterlegen – was zu bekennen ich mich beinahe schäme – auf dem Gebiet der praktischen Philosophie, ich meine: in den Lehren der Ethik und Politik, die auf das Leben und die täglichen Gewohnheiten der Menschen selbst ausgerichtet sind. Es ist nämlich mit Worten nicht zu beschreiben, wie sinnreich bei den Chinesen über die Gesetze anderer Völker hinaus – alles angelegt ist auf den öffentlichen Frieden hin und auf die Ordnung des Zusammenlebens der Menschen, damit sie sich selbst so wenig Unannehmlichkeiten wie möglich verursachen [...]<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm: Das Neueste von China, aus dem Lateinischen übersetzt und herausgegeben von der Deutschen China-Gesellschaft, Köln 1979, S. 11. Zur ausführlicheren Forschung zwischen Leibniz und China lässt sich mit folgender Internetseite vertiefen: [http://www.lsp.uni-hannover.de/fileadmin/lsp/content/sinica\\_leibniz.pdf](http://www.lsp.uni-hannover.de/fileadmin/lsp/content/sinica_leibniz.pdf). [Stand: 01.03.2016]

#### 4.2.3 Christian Wolff (1679–1754)

*Christian Wolff* hat seit 1711 die wesentlichen Werke des Konfuzius und des Konfuzianers Menzius gelesen und zwar in der lateinischen Übersetzung von Pater François Noël (1651–1729). Diese Lektüre motivierte ihn im Jahr 1721 zu seiner *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen* an der Universität Halle, in der Konfuzius und konfuzianische Tradition als Beweis für eine vom christlichen Glauben unabhängige Ethik dienten, die durch die Hochkultur seit Jahrtausenden geprägt wurde. Über den „ersten Grundsatz der Philosophie der Chinesen“ sagte Wolff hier:

Was nämlich an erster Stelle hervorgehoben werden muss: Nichts schrieben die Chinesen, in bezug auf die Handlungen der Menschen vor, und nichts setzten sie in bezug auf die Ausübung der Tugenden und der Sitten fest, als das, von dem sie einsahen, dass es mit dem menschlichen Geist vorzüglich übereinstimmt. Es gibt also keinen Anlass, uns darüber zu wundern, dass ihre Anstrengungen von Erfolg gekrönt waren, weil sie nichts unternahmen, was der Natur widerstritt.<sup>47</sup>

#### 4.2.4 François-Marie Arouet (Voltaire, 1694–1778)

*Voltaires* wichtigster Text über China ist *L'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*.

Indem er China hier an den Anfang stellt, behauptet er, dass die Weltzivilisation in China mit einer subtilen Ethik beginne, wobei die Moral und die Gesetze miteinander im Einklang stehen:

---

<sup>47</sup> Christian Wolff, *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*. Lateinisch – Deutsch, Hg. v. Michael Albrecht, Hamburg, Felix Meiner Verlag, S. 25.

Das, was die Chinesen am meisten ausgebildet und vervollkommnet haben, sind Moral und Gesetze. Die Achtung der Kinder vor den Vätern bildet das Fundament des ganzen Staatswesens. Die väterliche Autorität wird durch dasselbe niemals verletzt. Ein Sohn kann nur mit Zustimmung seiner sämtlichen Verwandten, seiner Freunde und des Magistrats gegen seinen Vater klagen. Die gelehrten Mandarinen werden als Väter der Städte und Provinzen betrachtet und der König als Vater des Reiches. Dieser in die Ganzen eingewurzelte Gedanke bildet aus diesem ungeheuren Staat eine einzige Familie.<sup>48</sup>

Voltaire war der Meinung, dass die Menschen durch diese Verhältnisse besser geschützt würden als in anderen Ländern. Die moralische Grundlage in China ging nicht vom Kaiser, sondern von Konfuzius aus. Konfuzius sollte man nach Voltaire vom Atheismus unterscheiden, weil Konfuzius sich einem säkularisierten Gott unterwirft und zur einheimischen Religion führt.

Diese Moral, dieser Gehorsam gegen die Gesetze, verbunden mit der Anbetung eines höchsten Wesens, bilden die Religion der Chinesen, die Religion des Kaisers, der Beamten und der Studierten. Der Kaiser ist seit undenklichen Zeiten der erste Priester des Landes. Er ist der dem Tien, dem Herrn des Himmels und der Erde, Opfer darbringt. Ebenso soll er der erste Philosoph sein, der erste Prediger des Reiches. Seine Edikte enthalten fast immer Belehrungen und Vorschriften bei Moral.<sup>49</sup>

Daraus deutet Voltaire, dass in China die Ethik sich mit Politik und Konfuzianismus zusammenschließe. Daoismus und Buddhismus kritisierte Voltaire hingegen, weil er sie für Aberglauben hielt und für fanatisch am Glauben an das ewige Leben orientiert.

Die Wissenschaften in China hielt Voltaire zwar für hervorragend, aber doch auch für mangelhaft: Während die chinesische Wissenschaft große Erfindungen wie den Buchdruck und das Schießpulver hervorgebracht habe, sei die technische Weiterentwicklung Chinas durch die Ahnenverehrung und die schwierig zu erlernende Schrift behindert worden:

---

<sup>48</sup> Siehe Voltaire, Über den Geist und die Sitten der Nationen, 1867, Verlag von Wigand, S. 201.

<sup>49</sup> Ebenda, S. 203.

Si on cherche pourquoi tant d'arts et de sciences cultivés sans interruption depuis si longtemps à la Chine, ont cependant fait si peu de progrès, il y en a peut-être deux raisons: l'une est le respect prodigieux que ces peuples ont pour ce qui leur a été transmis par leurs pères, et qui rend parfait à leurs yeux tout ce qui est ancien; l'autre est la nature de leur langue, premier principe de toutes les connaissances.<sup>50</sup>

An den Examina und der Bildung in China hat Voltaire gelobt, dass hier jeder die Chance hätte, durch Examen eine höhere Stelle zu finden.

#### 4.2.5 Baron de Montesquieu (1689–1755)

In seinem Hauptwerk *De l'Esprit des Lois* unterscheidet *Montesquieu* drei Staatsformen: die Despotie, die Monarchie und die Republik bzw. Demokratie. Diesen schreibt er unterschiedliche Prinzipien zu, nämlich der Despotie die Furcht, der Monarchie die Ehre und der Republik die Tugend. Hiervon geht *Montesquieu* aus, wenn er darstellt und kritisiert, dass in China nur die Furcht der Untertanen vor Strafe (z.B. vor dem Bambusstock) herrsche, während die Macht des Kaisers über dem Gesetz stehe und nicht durch Gegenmächte eingegrenzt sei.<sup>51</sup> Daraus zog *Montesquieu* den Schluss, dass die Chinesen nur kurzfristig und pragmatisch handeln könnten, ohne langfristig denken zu können.

Den Sitten im Staat lag nach *Montesquieu*s Ansicht das Klima zugrunde: Wenn das Klima angenehm sei, dann führe dies zu Faulheit, Korruption und Wollust. Außerdem behauptete er, dass Konfuzius, in China als Instrument für eine feine Unterdrückung in allen Lebensbereichen genutzt werde. Die Furcht, die Konfuzianischen Regeln und das Klima würden schließlich zu einem großen Krieg führen, prognostizierte

---

<sup>50</sup> Voltaire, *L'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Paris 1963, Band 1, S. 215.

<sup>51</sup> „China ist ein despotischer Staat, dessen Prinzip die Furcht ist.“ Siehe *Montesquieu*, vom Geist der Gesetze, Buch 8, 21. Kapitel, München 1967, S. 170 f.; Übersetzung von E. Forsthoff.

Montesquieu, falls der Kaiser mit seinem Mandat des Himmels nicht mehr in der Lage wäre, mit Übervölkerung, Naturkatastrophen oder sozialen Problemen umzugehen.<sup>52</sup>

#### **4.2.6 Zu Hegels Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung mit den Aufklärern**

Dass Hegel sowohl mit einem Teil der Interpretation von Voltaire als auch mit der China-Kritik Montesquieus übereinstimmt, ist nicht zu übersehen. Die Äußerungen Hegels über die Strafen, den Mangel an Ehre und die Betrügereien in China entsprechen den Darstellungen von Montesquieu.<sup>53</sup> Die Literatur von Missionaren und Aufklärern scheint im 17. und 18. Jahrhundert die einzige Quelle gewesen zu sein, aus der Hegel etwas über die chinesischen Verhältnisse zitieren konnte.

Am meisten haben die Ansichten der Aufklärer über China Hegel zu seiner China-Darstellung inspiriert; aber anders als die Aufklärer betrachtet er die Verhältnisse in China in seinem spezifischen historischen Zusammenhang und er bemängelt im Unterschied zu den Aufklärern erstens, dass die chinesische Religion mit der Naturreligion zu tun hat, zweitens, dass das Staatsprinzip patriarchalisch ist und drittens, dass in China die Moral per Gesetz festgelegt werde. Diese drei Mängel führen nach Hegel am Ende zum Mangel an subjektiver Freiheit, durch den die Geistigkeit nicht entwickelt werden kann.

---

<sup>52</sup> Jesuiten berichteten allerdings, dass in China außer der Furcht auch Ehre und Tugend existieren würden: „Unsere Missionare berichten uns von dem weiten chinesischen Reiche als von einer ausgezeichneten Regierung, die in ihrem Prinzip die Furcht, die Ehre und die Tugend miteinander vereint. Damit hätte ich also vergebliche Unterschiede mit der Aufstellung der drei Regierungsgrundsätze gemacht. – Allein ich weiß nicht, was das für eine Ehre ist, von der man bei Völkern spricht, die zu allem mit Stockschlägen getrieben werden müssen. – Und von der Tugend, von der unsere Missionare uns erzählen, geben uns überdies unsere Kaufleute eine ganz andere Vorstellung; man muss sie nur einmal über die Räubereien der Mandarine befragen [...]“ Siehe VPG: 170 f.

<sup>53</sup> Vgl. VPG: 161 ff.



Hegel integriert die Ansichten der Aufklärer und setzt sie je nach dem Bedarf des philosophischen Systems in seiner *Geschichtsphilosophie* zusammen. Das heißt, dass Hegels Synthese solcher Materialien letztlich auf seinem eigenen philosophischen System beruht. Hierbei hat er jede Art des Gangs der Weltgeschichte nicht nur prosaisch, geographisch oder kulturvergleichend, sondern systematisch der jeweiligen Stufe der Weltgeschichte entsprechend dargestellt.

#### **4.3 China in der orientalischen Welt**

Wie zuvor analysiert wurde, gilt China für Hegel als ein sittliches Volk und ein ungeschichtliches Reich. In der *Geschichtsphilosophie* hat Hegel nicht nur die Geographie als Einführung zu China an den Anfang des Kapitels gestellt, sondern er hat auch die Dynastien chronologisch mit einer kurzen Zusammenfassung jeder Dynastie dargestellt. China liegt für Hegel noch außerhalb der Weltgeschichte, während Indien ein wirksames Glied in der Kette der Weltgeschichte ist.

Obwohl die chinesischen Dynastien seit Jahrtausenden mit vielen unterschiedlichen Angelegenheiten zu tun hatten, sind die folgenden Haupt-Angelegenheiten in China durchgehend wichtig geblieben:

- a. *Erhalt der Dämme* (seit der Yao-Dynastie): Die Dämme erhalten die Agrarwirtschaft nachhaltig, damit die Chinesen von Generation zu Generation überleben können, denn das Leben der Chinesen ist stark durch Ackerbau und Reisbau bedingt. Der Kanalbau gehört ebenfalls zum Bau der Dämme. Der Kaiserkanal versorgt die Residenzstädte nicht nur mit Wasser, sondern auch mit Lebensmitteln.
- b. *Kriege und Kämpfe*: Diese gehören als fester Bestandteil zur chinesischen

Geschichte. Die Ursachen dafür sind kriegerische Fürsten, nach Autonomie strebende Statthalter und nicht zuletzt Kriege um die Erbfolge. Die Tartaren, die früher China unterworfen waren, marschierten später in China ein und erlangten die Herrschaft in China.

- c. *Privatgeschichte der Kaiser*: Diese gilt als ein Hauptbestandteil der chinesischen Geschichte. Vom Kaiser und den kaiserlichen Institutionen sowie von Intrigen des Hofes im Palast hängen sowohl die Hierarchie in der kaiserlichen Familie als auch die Staatshierarchie und die Sitten im Land ab.
- d. Außer den obengenannten größten Staatsangelegenheiten sind auch die wichtigsten chinesischen Schriften mit den Büchern *Shuking* und *Yiking* zu nennen, von denen als im fünften Kapitel im Zusammenhang mit der ideellen Seite noch die Rede sein wird.

Nachdem das Staatsprinzip mit Recht, Moralität und Sittlichkeit in diesem Kapitel behandelt wurde, wird im fünften Kapitel dann systematisch von der ideellen Seite die Rede sein, nämlich von Religion, Kunst und Philosophie, die den Staatsprinzipien entsprechen.

#### **4.3.1 Das patriarchalische Prinzip in China**

Laut Hegel ist die Geschichte des Kaisers und seines Hauses ein wichtiges Moment der chinesischen Geschichte, welches als Staatsgestalt sittlich weiter zu bestimmen ist. Das Grundprinzip, welches das chinesische Reich durchzieht, ist das patriarchalische Prinzip: „Die Chinesen wissen sich als zu ihrer Familie gehörig und zugleich als Söhne des Staates [...] Im Staate ist das patriarchalische Verhältnis vorherrschend,

und die Regierung beruht auf der Ausübung der väterlichen Vorsorge des Kaisers, der alles in Ordnung hält.“ (VPG: 153.)

China ist in diesem Sinne für Hegel „ein auf das Familienverhältnis gegründeter Staat und eine väterliche Regierung, welche die Einrichtung des Ganzen durch ihre Vorsorge, Ermahnungen, Strafen oder mehr Züchtigungen zusammenhält“. <sup>54</sup> Das heißt, das patriarchalische Prinzip kann als eine einfachste, geordnete Vorsorge für die Völker gelten. Diese geordnete Vorsorge wurde von Hegel aber als „künstliche Organisation eines Staates“ betrachtet, „dem das Familienverhältnis zugrunde liegt.“ (VPG: 136.) Näher kann es auch als moralisch bezeichnet werden. Meines Erachtens sollte hier „künstliche Organisation“ so verstanden werden, dass Hegel die Hierarchie von der Familie über die Gesellschaft bis zum Staat im Muster von Europa immer im Auge behält.

Da innerhalb einer Familie ein Rangunterschied zwischen den Gliedern in der Weise besteht, dass hier unterschiedliche Grade des Respekts vorherrschen, besitzt jedes Familienglied gleichzeitig Rechte und Pflichten nach den Sitten und Gebräuchen, von denen fünf Arten der Pflicht in einer Rangfolge auch in *Shuking* genannt werden: „1. des Kaisers und des Volkes gegeneinander, 2. des Vaters und des Volkes gegeneinander, 3. des älteren und des jüngeren Bruders, 4. des Mannes und der Frau, 5. des Freundes gegen den Freund“. (VPG: 153.)

Diese fünf Pflichten hat Hegel in der *Geschichtsphilosophie* nicht einzeln entfaltet, seine Interpretation gilt lediglich dem Hauptverhältnis, nämlich dem Verhältnis zwischen Vater und Kindern. Die erste Hauptpflicht von Kindern gegenüber den Eltern besteht darin, dass die Kinder den Eltern dienen und ihnen Ehrerbietung erweisen. Als Beispiel ist zu nennen, dass es, wenn der Vater stirbt, nach der Trauerfeier lange Zeit dauert, bis das Kind ein Amt verwalten, heiraten usw. darf. Umgekehrt ist der Vater für das Benehmen des Kindes verantwortlich. Die zweite

---

<sup>54</sup> TW 12, S. 136.

Hauptpflicht verpflichtet die Kinder, nach dem Tod des Vaters „sein Begräbnis zu besorgen, das Grab zu ehren und zu schmücken.“ (V 12: 134.) Die dritte Hauptpflicht besteht in der sorgfältigen und aufwendigen Verehrung der Ahnen nach dem Ahnenkult.

Der Ahnenkult gilt als Grundlage der Familie und ist mit der Ehrfurcht gegenüber dem Patriarchen und seiner väterlichen Fürsorge nicht nur in der Familie, sondern auch im Staat wichtig. Hegel setzt die Familie innerhalb des Reiches und die Familie des Kaisers auf eine Stufe: Der Kaiser gilt als Vater und Patriarch, er besitzt die gesamte Macht. Nach dem Tod seines Vaters muss der Kaiser bei der Übertragung der Macht auf verschiedene Weise seine Pietät und Ehrerbietung gegenüber seiner Mutter zeigen und dies muss öffentlich bekannt gemacht werden.

Hegel hat das chinesische Reich nicht als eine Theokratie betrachtet wie die der Türken oder der Hebräer, denn bei den Türken ist der Koran ein göttliches und menschliches Gesetzbuch, was in China nicht vorhanden ist, und bei den Juden spricht der Regent den Willen des Gottes aus. Andererseits hält Hegel das chinesische Reich auch nicht für eine Aristokratie, da die Stände sich in Sachen Landbesitz vom feudalen Zustand unterscheiden. Diesbezüglich kann die Kritik ausgeübt werden, dass die chinesische Regierung „unumschränkt“ ist und hier nicht mehrere Stände (Bauerstand, Handelsstand und Handwerksstand) unterschieden werden können.<sup>55</sup> Vielmehr übt der Kaiser hier „die alles beherrschende, oberste, durchgehende Gewalt“ aus und die Gesetze sind dem Willen des Kaisers untergeordnet: „der Kaiser gibt Rechenschaft, läßt alles sich berichten, schärft oder mildert die Gutachten mit Rechenschaftsablegung seiner Gründe.“ (V 12: 135f.)

Außerdem wurde die moralische Handlung in seinen Deklarationen so bekannt gemacht, dass seine Weisheit, Überlegung und Barmherzigkeit gegenüber den

---

<sup>55</sup> Vgl. V 12: 135.

Völkern überzeugend zum Ausdruck kam und der Kaiser damit als der gelehrteste Mann des Reichs gelten konnte.

Eine Frage bleibt hier noch offen: Wie ist der Kaiser legitimiert, als einzelne Person in der Lage zu sein, die Gesamtheit der Familien vertreten zu dürfen? Ein Grund dafür kann einerseits in seiner Erziehung liegen, durch die er als der vortrefflichste Wissende und am moralischsten Handelnde im Staat gilt. Zudem kann der Kaiser sich auf die Verwaltung der gesamten Regierung beziehen. Ein dritter und letzter Grund muss aber in der Religiosität gesehen werden, weil der Kaiser in China als „Tian Zi“ (Sohn des Himmels) angesehen wurde, nämlich als himmlischer Regent.

#### **4.3.2 Die Erziehung des Kaisers und seiner Nachfolger**

Während nach Hegels Aussagen „der Monarch selbst ein Sohn seiner Zeit und seines Volkes ist“, betrachtet er die Thronerziehung als ein stets wichtiges Thema für den patriarchalischen Staat, weil ein ganzes Volk von der Persönlichkeit des gegenwärtigen oder künftigen Kaisers abhängig sei.

Als Beispiele für die Zusammensetzung von Politik und Weisheit in der chinesischen Regierung wurden von Hegel die Kaiser *Kangxi* und *Kienlong (Qian Long)* genannt, deren Lebensart sich ausgezeichnet mit ihrer höchsten wissenschaftlichen Bildung vereinigt: „Sie beurteilten die Handlung der Regierung selbst und hatten während der ganzen Länge ihrer Regierung rastlose Tätigkeit und vollkommenen Sinn der Gerechtigkeit und des Wohlwollens.“ (V 12: 140.) Hegel nennt diese Kaiser „moralisch plastische Gestalten“, die aus allen Perspektiven im Reich als mit Einheit und Harmonie des Charakters sowie mit weiteren günstigen Merkmalen ausgestattet erscheinen. „Das Plastische hingegen ist das Durchdringen aller Züge und Seiten des Lebens von der Idee.“ (V 12: 140.)

Für Hegel ist China von der Persönlichkeit der Kaiser stark abhängig, worin auch die Zufälligkeit der Herrschaft besteht. Die persönliche Erziehung der Kaiser und ihrer Nachfolger ist darauf ausgerichtet, das Leben einerseits in strenger Ordnung, andererseits auf eine bestimmte moralische Weise zu verbringen, damit das ganze Reich vom Kaiser wachend beaufsichtigt werden kann.

#### **4.3.3 Die Fürsorge des Kaisers und die Regierung im Reich**

Die chinesische Regierung besteht einerseits aus den Gelehrten, die Mandarinen heißen, andererseits aus den militärischen Beamten.

Die Notwendigkeit der Prüfung zum Einstieg von Gelehrten in die Beamtenlaufbahn hat Hegel dadurch betont, dass er beschreibt, dass die gelehrten Mandarine zuerst durch eine Prüfung in drei Grade unterschieden werden und „aus diesen Mandarinen werden die höheren Beamten gewonnen, die acht Grade haben“ und der Hierarchie gemäß die unterschiedlichen Behörden besetzen. (V 12: 136.)

Da die Behörden der Regierung aus verschiedenen hierarchisch gegliederten Abteilungen bestehen, gehen die Berichte von unten durch alle Stufen, bis sie schließlich dem Kaiser zur Bestätigung vorgelegt werden. Auf jeder Stufe gibt es einen Zensor, der an allen Versammlungen teilnimmt und dem Kaiser direkt berichtet. Der Zensor bildet mit anderen Zensoren ein Kollegium, welches zwischen dem Kaiser und den Beamten steht und die am höchsten geehrte und am stärksten gefürchtete Behörde ist: „die Beamten berichten an das Reichskollegium, und dieses legt dem Kaiser die Sache vor, dessen Entscheidung alsdann in der Hofzeitung bekanntgemacht wird.“ (VPG: 159.)

„Diese Zensoren bilden selbst wieder ein Tribunal, das die Aufsicht über das ganze Reich hat.“ (VPG: 159.) Für die Zensoren liegt eine Gefahr darin, dass sie durch wiederholtes Darlegen ihrer Vorstellungen sich dem Kaiser verhasst machen können und so zum Opfer ihrer Meinung werden.

Das Ganze der Verwaltung ist also dergestalt mit einem Netz von Beamten und Zensoren überspannt, dass die Beamten einerseits der höheren Behörde unterworfen sind und andererseits gemeinsam mit den Zensoren eine große Kontrolle über die Bevölkerung ausüben. Hierbei können sie auch selbst die Fehler machen und da die Beamten für alle verantwortlich sind, werden ihre Fehler bestraft – egal, ob die Fehler geringfügig oder schwerwiegend sind: „Das Geringfügigste kann die höchste Strafe herbeiführen.“ (V 12: 137.) Obwohl in China Strafregelungen bestehen, sind sie noch keine Gesetze und der Kaiser kann seinem Willen gemäß eine Strafe durchsetzen oder erlassen.

Über die Verwaltung der Regierung muss noch gesagt werden, dass die staatliche Aufsicht in den Städten überall ausgebreitet ist, wohingegen die Aufsicht in kleinen Orten von Familienvätern ausgeübt wird statt von Beamten. In allen Städten ist die Polizei sehr streng. Als Beispiele für die positiven Aspekte dieser Aufsicht nennt Hegel die gut überwachten Kornhäuser und die sorgfältige Pflege der ausgesetzten Findelkinder in China. Er ist der Meinung, dass die Aufsicht als ein wichtiges Element zur chinesischen Regierung gehört.

Da die Regierung stark vom Kaiser abhängig ist und die Aufsicht von oben herab durch alle Stufen dringt, „denn es ist keine andere rechtliche Macht oder Ordnung vorhanden als diese von oben spannende und beaufsichtigende Macht des Kaisers.“ (VPG: 161.) Die ganze Hierarchie in China ist auf den Kaiser ausgerichtet und die Beamten sollen in erster Linie das Gebot und die strenge Ordnung des Kaisers aufrechterhalten. Dies kann dazu führen, dass eine Tyrannei mit rücksichtslosen Begierden in der Geschichte auftritt, wenn der Kaiser sich der eigenen Willkür ergibt. Dies ist nach Hegel einer der Gründe für Despotismus in China.

Laut Hegel gibt es in China außer dem Erbrecht kein Geburtsrecht und auch keine Kasten. Von Geburt her gibt es auch keinen Vorzug bei der Anstellung der Beamten, denn alle müssen zuerst die staatliche Prüfung bestehen. In diesem Sinne gibt es in China keine Klasse der Beamten, zu der gewisse Familien gehören würden. Hegel hat geäußert, dass es in China ein bestimmtes Privatrecht und ein diesbezügliches Recht gibt, das in der Entwicklung der Geschichte wie in Europa vorhanden ist: „Grundeigentum hat in der Geschichte des Rechts dieselbe Reihenfolge wie in Europa: in den ältesten Dynastien war das Grundeigentum nicht Privateigentum, sondern öffentliches Eigentum des Staates, der es an die Familienväter gegen jährliche Zehnte oder andere Quoten der Abgabe verteilte [...]. Das freie Grundeigentum ist erst sehr spät eingeführt worden, gegenwärtig aber ist das Eigentum und Grundeigentum frei.“ (V 12: 139.)

Zum Recht der Bürger in China muss noch ergänzt werden, dass die Sklaverei hier noch existiert. Jeder kann sich selbst verkaufen und es kann auch der Vater den Sohn verkaufen. Die Gerichte konnten Frauen, Kinder und Verbrecher auch zur Sklaverei verurteilen.

In der folgenden Abbildung kann man sehen, dass nicht nur die Tätigkeit der Beamten vom Kaiser ausgeht, sondern auch die Aufsicht der Zensoren von der moralischen Persönlichkeit des Kaisers abhängig ist. Stände wie Bauerstand oder Handelsstand können nicht selbständig für sich sorgen. Für Hegel geht alle Macht vom Kaiser aus: „Die höchste Spitze ist eine Individualität mit unumschränkter Gewalt. Es kommt auf den moralischen Zustand des Kaisers an.“ (V 12: 139.) Mit einem Wort: Der Betrieb und die Aufsicht im Reich setzt die Vortrefflichkeit des Kaisers sowohl in der Wissenschaft als auch in der Moralität voraus.



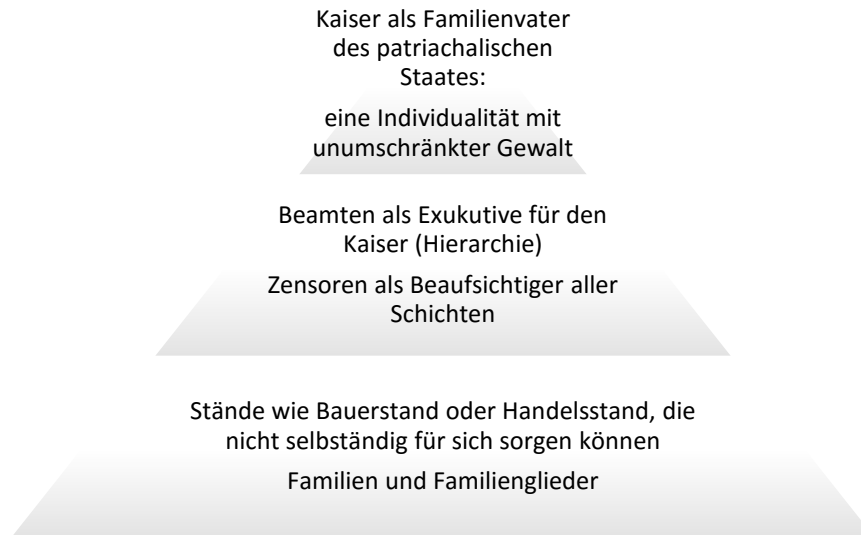


Abb. 7 Die Hierarchie im chinesischen Staat

Wenn man die Hierarchie der chinesischen Regierung mit der Abb.2 in vorliegender Arbeit vergleicht, kann daraus der Schluss gezogen werden, dass der einzelne Wille in China in den drei Gestaltungen der Sittlichkeit (Familie, Gesellschaft und Staat) ausschließlich in der individuellen Subjektivität (die Vorsorge des Kaisers) verbleiben kann, dass er sich niemals reflektieren und zur Objektivität erheben kann. Dies führt dazu, dass es in China nicht zu einem dialektischen Übergang der Familie kommt und keine Möglichkeit besteht, zu höheren sozialen Gestaltungen aufzusteigen. Genauer gesagt: Während die Familie in Europa durch die Eheschließung auf sittlicher Liebe, Zutrauen und Glauben an einen Anderen basiert, verbleibt die Familie in China noch in der Form der Stämme, wobei die Pietät für die gesamten Bindungen erstes Prinzip ist. Daran schließt noch eine weitere Kritik Hegels an, nämlich dass die Bildung der Individualität nicht als ein Prozess der Bildung zur Allgemeinheit anerkannt wird, denn in China ist die Bildung des Individuums nicht als Realisierung des allgemeinen Zwecks in der Gesellschaft gedacht, sondern das Besondere (der Zweck des Kaisers) gilt in China als Zweck, das Allgemeine nur als Mittel. Eine erstrangige Kritik Hegels gilt auch der Vermischung der Moral mit dem Rechtlichen, wobei das abstrakte Recht sich mit der Moral verbindet, aber kein dialektischer Übergang vorhanden ist. Um

hierauf näher eingehen zu können, muss eine genauere Klassifizierung des Begriffs des Willens erfolgen.

#### **4.4 Hegels Kritik an der Gleichsetzung des Rechtlichen mit der Moralität in China**

Hegel hat bemängelt, dass das Recht der Bürger und die Moralität der Völker ausschließlich von der Persönlichkeit des Kaisers abhängig sind. Andererseits bemängelt er noch mehr, dass das Rechtliche vom Moralischen gar nicht getrennt ist. Für Hegel beruht die vernünftige Verfassung darauf, dass das Rechtliche und das Moralische ihre Notwendigkeit jeweils für sich erhalten können. Im Gegensatz dazu sind die beiden in China noch in unmittelbarer Einheit, wobei das Sittliche oder das Gebräuchliche herrscht.

##### **4.4.1 Die Notwendigkeit des Rückverweises auf Hegels Rechtsphilosophie**

Im zweiten Kapitel wurde der Begriff des Willens behandelt. Die Rekonstruktion des Begriffs des freien Willens in der vorliegenden Arbeit hat bereits gezeigt, wie der Wille im dialektischen Prozess auf drei Stufen erscheint wird: als natürlicher Wille, als reflektierender Wille und als sich selbst wollender Wille. Während der Wille im Verstand nur als Vorstellung dargestellt wurde, die erstens als der natürliche Wille und zweitens als der reflektierende Wille auftritt, lässt sich der sich selbst wollende Wille, der als Freiheit des Willens bezeichnet wird, auf der Vernunftebene verorten.

Die Unterscheidung der drei Stufen des Willens kann kurz so zusammengefasst werden, dass auf der ersten Stufe die natürlichen Triebe herrschen, auf der zweiten die

Triebe durch die Bildung aufgehoben werden und die Glückseligkeit der Individuen zur Freiheit des Willens übergeht – auf der dritten Stufe aber, und zwar in der Vernunft, ist der Gegenstand des Willens nicht mehr das Endliche, sondern das Unendliche. Deshalb hebt Hegel hier die Wichtigkeit der Vernunft hervor: Das Denken, nämlich das Selbstbewusstsein, setzt den Willen in der Vernunft durch; „der Wille ist nur als denkende Intelligenz wahrhafter freier Wille.“ (ILT Band 4: 140.)

Beim sich selbst wollenden Willen können weiterhin der subjektive und der objektive Wille unterschieden werden. Die Subjektivität ist so zu definieren, dass sie erstens als Selbstgewissheit in der reinen Form (Ich = Ich) zu verstehen ist und zweitens als der besondere Wille gilt. Drittens realisiert der subjektive Wille seinen Zweck noch nicht vollständig und ist dem Allgemeinen und der äußerlichen Objektivität entgegengesetzt.

Bei der Objektivität des Willens gibt es Möglichkeiten zur Verifizierung des Willens als Wahrheit: Sobald der Wille der vernünftige sittliche Wille ist, kann der subjektive Wille mit ihm identisch sein. In diesem Fall ist die Korrespondenz vom subjektivem und objektivem Willen die Wahrheit.

Hegel hat hieran bemängelt, dass der objektive Wille sich in seinen Gegenstand versenken könnte, wenn er ohne „subjektive Form des Selbstbewusstseins“ ist. Diese Versenkung in den Gegenstand zeugt von einem „gläubigen, kindlichen und sklavischen Willen.“ (ILT Band 4: 146f.) Der Grund dafür ist, dass die subjektive Freiheit als Form des Selbstbewusstseins fehlt und die mangelnde geistige Innerlichkeit mit den abstrakten Grundsätzen nicht zu konkreteren Formen kommen kann. „Endlich heißt die Objektivität die Unmittelbarkeit des äußerlichen Daseins; insofern ein Zweck noch ein innerlicher nicht realisierter ist, heißt er objektiv. Hier ist Objektivität die Äußerlichkeit und unser Bedürfnis ist, dass ein Gegenstand nicht als Objektivität für uns sei.“ (ILT Band 4: 146f.)

Diesbezüglich betont Hegel einerseits die Einseitigkeit von Subjektivität und Objektivität des Willens und andererseits, dass der Zweck der Subjektivität (der

subjektive, freie, sich setzende Wille) und die abstrakte Idee der Objektivität (die Gesetze des Staates) ineinander übergehen und zur Versöhnung kommen: in der Entwicklung des Willens zur objektiven Freiheit. Hervorzuheben ist hier nicht nur die Korrespondenz oder die Identität der Gegenstände von objektivem Willen und subjektivem Willen, sondern ein dialektischer Prozess zwischen Subjektivität und Objektivität des Willens, wobei die Freiheit als Gegenstand in Staaten den Gesetzen gemäß bestimmt wird.

Sobald die Freiheit sich Dasein gibt, wird der Begriff der Freiheit bestimmter sein, was als der freie Wille gilt. Um auf das Dasein näher einzugehen, bedarf es hier noch präziserer Analysen von Eigentum, Besitz usw.

Die erste Form des Privatrechts betrifft den Besitz: Dadurch gebe ich meiner Freiheit Dasein, dass ich eine Sache in Besitz nehme und in der Anschauung meines Bewusstseins mich auf äußerliche Weise in der Gegenständlichkeit vorfinde. „Ich gebe der Sache eine Seele, Ich, mein, ist diese Seele, ich mache die Sache zum Repräsentanten, zur Verkörperung meiner Freiheit.“ (ILT Band 4: 151.) Durch den Besitz setze ich die Sache in meine äußerliche Gewalt, was ich nötig habe. Das Eigentum hängt mit dem Besitz so zusammen, dass ich entweder etwas besitzen oder meine subjektiven Triebe innerlich befriedigen kann. Der Unterschied der beiden liegt darin, dass der Besitz das Dasein meines freien Willens ist, wodurch er die Bestimmung des Eigentums ausmacht.

Anhand der Unterscheidung zwischen Besitz und Eigentum kann man sehen, dass zwei Voraussetzungen für den freien Willen im Eigentum gelten: Erstens verbinde ich mich mit dem Recht der Person und muss mir als Freies Dasein geben. Zweitens bin ich als empirisches Individuum und soll deshalb als freier Mensch sein. Für Hegel ist es wichtig, dass der Besitz nicht ein letzter Zweck sein sollte, sondern sich auf den Zweck bezieht, frei zu sein.

Dies betrifft auch den wichtigen Unterschied zwischen Herren und Sklaven, bei dem sich die folgenden Kriterien an die obigen Analysen anlehnen: Erstens ist zu betrachten, ob die Person das Recht und einen freien Willen besitzt, zweitens, ob ihr freier Wille zum Dasein kommt und drittens, ob sie eine Pflicht braucht und zu etwas gezwungen werden muss, um es zu erledigen, oder ob sie dies durch das tut, was sie selbst ist.

Da das abstrakte Recht als der freie Wille, der bei einer Person als unmittelbar zu verstehen ist, durch Besitznahme und Eigentum im Zusammenhang mit den äußerlichen Dingen gegeben ist, ist die unmittelbare Sache doch fremd und insofern nicht frei. In diesem Sinne verbleibt das Recht als abstraktes und formelles Recht noch ideell.

Die zweite Sphäre des Rechts, der Begriff der Moralität, besteht darin, dass die Mangelhaftigkeit der ersten Sphäre überwunden wird, indem ich mir selbst Gegenstand bin und von den äußerlichen Gegenständen abstrahiere. Das Prinzip der zweiten Sphäre liegt darin, dass es „sich selbst zu seiner Bestimmtheit macht, sich zu wollen, sich zum Gegenstand zu haben, nicht mich in der Anschauung mit äußeren Weisen verbunden, verknüpft zu haben, sondern mich frei zum Gegenstand zu haben. Dieß ist das Fürsichsein als Bestimmtheit.“ (ILT Band 4: 165.)

Da das Ich in der Moralität noch abstrakt und subjektiv verbleiben muss und noch nicht in sich entwickelt ist, ist diese Sphäre auch endlich und kann nicht zur Objektivität und Gegenständlichkeit führen. Da in der Moralität die Bestimmtheit des Ich ausführlich dargestellt wurde – wie ich mich will, „dass ich wisse, Einsicht, Absicht, Überzeugung habe“ (ILT Band 4: 165.) –, will das Ich einerseits nach dem Gewissen, andererseits nach den Besonderheiten (Trieben) sich befriedigen und sein Wohl bekommen. Dieses Wohl gilt nicht nur als individuelles Wohl, sondern auch als das Wohl für andere verallgemeinert, indem das Wohl durch die Reflexion in der Erfahrung verallgemeinert wird und sich auf den Willen bezieht. Das Wohl ist in

diesem Sinne das Gute und wird nach bestimmten Maximen im Handeln als das Gute der Moralität bezeichnet.

Die Moralität und deren Unterschied zum abstrakten Recht lassen sich nur dadurch charakterisieren, dass sie einerseits „sich besonders auf den Vorsatz, die Absicht, die subjektive Seite beim Handeln“ (ILT Band 4: 166.) beziehen. Andererseits liegt bereits bei der Moralität eine Trennung zwischen der sinnlichen Äußerlichkeit und der Freiheit vor und die Freiheit wird durch das Gute fixiert.

Die dritte Sphäre, nämlich die Sittlichkeit, unterscheidet sich von der Moralität darin, dass sie als die Einheit des Begriffs zu erfassen ist, während bei der Moral der subjektive Wille nur mit der Äußerlichkeit getrennt verbunden ist. „Es wird hier ein Unterschied zwischen Moralität und Sittlichkeit gemacht, Moralität ist das reflectirte, die Sittlichkeit aber ist die Durchdringung des Subjectiven und Objectiven.“ (GW 26, 1: § 69.)

Hegel hat das abstrakte Recht und die Moralität nur als „die ideellen Momente“ definiert, während er die Sittlichkeit als die Existenz des Rechts und der Moralität festgesetzt hat. In der Sittlichkeit ist der subjektive Wille zur Einheit des subjektiven Willens geworden, indem der subjektive Wille dem Begriff des Willens gemäß die Einseitigkeit der Persönlichkeit beseitigen kann und damit der subjektive Wille von den allgemeinen Zwecken erfüllt werden kann. Hegel hat sowohl das abstrakte Recht als auch die abstrakte Freiheit als auch die Moralität als den besonderen Willen anerkannt. Die Einseitigkeit des abstrakten Rechts liegt darin, dass die abstrakte Allgemeinheit (die Subjektivität) und die äußerliche Gegenständlichkeit (die Objektivität) noch in ihrer eigentümlichen Unmittelbarkeit behaftet sind. Die Einseitigkeit der Moralität ist, dass das Gute als etwas Inneres jenseits der Wirklichkeit in die moralische Weltordnung versetzt ist. Insofern sind die beiden als Momente der Sittlichkeit nur „formelle Wahrheit“, denn sie lassen sich zwar ideell, aber nicht in der Wirklichkeit erfassen.

Die Sittlichkeit ist für Hegel die Vereinigung des abstrakten Rechts und der Moralität in der Verwirklichung der Freiheit: „Das Sittliche ist also ebensowohl *an sich*, objektiv als *für sich*, oder subjektiv. Das Subjekt ist im Objektiven in seiner Heimat, in seinem Element. [...] Das Sittliche ist ein System der Willensbestimmungen [...] und überhaupt das Objektive der Freiheit. Die Bestimmungen sind hier durch die absolute Form der Subjektivität gesetzt.“ (PR: 122.) In der Sittlichkeit ist der subjektive Wille zur Einheit des subjektiven Willens geworden, indem die Freiheit des Willens sich auf allgemeine Weise in Gestaltungen des Rechts verwirklichen kann.

Außerdem versucht Hegel, die Sittlichkeit anhand der Institutionen zu interpretieren: Familie ist ein sittliches Verhältnis, bei dem die Liebe zur Vereinigung und Stabilisierung der Familienglieder im Vordergrund steht. Die Liebe zwischen den Familiengliedern bezieht sich nicht auf den besonderen Willen der einzelnen Glieder, sondern auf den allgemeinen Zweck. Indem die Liebe des einen zum anderen genau der Wille des anderen ist, ist er vom besonderen Willen frei geworden, weil er auf ihn verzichtet hat. Diese Freiheit ist eine allgemeine Freiheit, denn ihr Zweck liegt in der Vereinigung und Stabilisierung der Sittlichkeit.

Die drei Institutionen, die in der Wahrheit oder in der Wirklichkeit zu begreifen sind, sind nach Hegel Familie, Gesellschaft und Staat. Hegel hat die Kritik an China hier einerseits betreffs der Einstufung der Willensbestimmungen, andererseits bezüglich der Entwicklung des Rechtsprinzips in den Gestaltungen der Rechtsphilosophie, nämlich in Institutionen wie Familie, Gesellschaft und Staat durchzuführen.

#### **4.4.2 Der falsche Übergang des Moralischen und Sittlichen zum Rechtlichen**

Nun lässt es sich mit folgender Frage zurück zur Thematik der Überschrift kommen: Wie argumentiert Hegel, dass das Sittliche im chinesischen Reich rechtlich gemacht werden kann?

Der Eingangspunkt für Hegels Kritik in diesem Bereich besteht darin, dass er konstatiert, die Gesetze in China würden sich teils auf die Sitte, teils auf das Moralische beziehen. Dies kann nach Hegel dazu führen, dass das Recht in China nicht als ein Moment der Sittlichkeit zu integrieren ist, sondern durch die Reflexion der Individuen ins Moralische übergeht. Das Problem liegt hier darin, dass das Moralische nicht direkt zum Gegenstand der Ausübung des Rechts gemacht werden kann.

Nach der obigen Analyse kann es verstanden werden, dass die Gesetze in dieser Weise mit dem Rechtlichen zu tun haben, dass der freie Wille seine Äußerlichkeit in der unmittelbaren Einheit gibt, statt die Äußerung seiner selbst innerhalb der Innerlichkeit zu geben. Im Unterschied dazu bestimmt das Moralische im Dasein des freien Willens in sich selbst seine Absichten, Vorsätze usw., weil die Moralität der Bereich der Innerlichkeit ist. Nach Hegels Begründung sollte die Innerlichkeit aber in Formen wie Achtung, Ehrfurcht und Liebe zum Gegenstand der Gesetze geboten werden, denn „Bürgerliche oder politische Rechtsgesetze beziehen sich auf ein äußeres Dasein“ und die Moralität gehört nicht hierzu. (V 12: 144.)

Eine andere Begründung von Hegel ist, dass bei der Moralität zwar die Äußerlichkeit als die Gesinnung in Formen wie Ehrfurchtbezeugungen, Liebe der Verwandten usw. auftritt, vom Rechtlichen aber zu unterscheiden ist, denn was nur als eine Gesinnung Wert hat, soll nicht gelten als Gegenstand des Rechtlichen, aber in China ist es umgekehrt. Die Gesinnung gehört eigentlich nur dem Individuum an, sie wird aber im Despotismus sehr oft als Beschreibung für Gesetze ausgenutzt, die durch die Regierung befohlen werden.



In diesem Sinne bemängelt Hegel, dass „eine unendliche Menge bürgerlicher Gesetze sich auf Benehmen der Bürger zueinander, zu den Vorgesetzten, der Beamten zum Kaiser bezieht.“ (V 12: 145.) Nach Hegel gilt das Buch *Li-Ki* (*Li-Ji*, 礼记) als Gesetzbuch für die Chinesen, in dem die Gebräuche und das richtige Benehmen beschrieben sind und Handlungen gegen diese Gebräuche als Nichtbefolgung erkannt und mit Strafen belegt werden. Die Tatsache, dass das Moralische hier streng als Rechtliches gesetzt ist, bedroht nach Hegel die Stellung der subjektiven Freiheit, weil die Regierung die individuelle Freiheit (und auch die Innerlichkeit der Individuen) durch die Implantation des Moralischen als Gesetz zwingend verletzt.

Hegel bezeichnet die Sphäre der Innerlichkeit als „unantastbar“, denn diese Innerlichkeit sollte nur mit dem Subjekt und nicht mit dem Staat verbunden sein, damit der freie Wille seinen Boden hat: Zuvor wurde bereits gesagt, dass die Korrespondenz oder die Identität der Gegenstände in objektivem und subjektivem Willen – oder im dialektischen Prozess sozusagen zwischen Subjektivität und Objektivität des Willens – die Voraussetzung für die Sittlichkeit sind, wobei der freie Wille als den Gesetzen gemäßer Gegenstand in Rechtsgestaltungen wie Familie, Gesellschaft und Staat bestimmt wird.

Außerdem kann das Moralische vom Subjekt nicht anerkannt werden, wenn die Regierung das Moralische zum Rechtlichen macht, denn die Versetzung des Moralischen in den Bereich der Regierung ist für die innerliche Moralität eine Äußerlichkeit, die widersprüchlich ist, weil sie nicht in der Innerlichkeit ist. „Das Werk der Regierung hat der Moral sich bemächtigt, hat die Innerlichkeit in Beschlag genommen. Es darf nichts auftreten in den Gesetzen, was innerlich frei ist, in dem Subjekt sein Dasein hat.“ (V 12: 146.) Hegel meint, dass die Vorstellung der subjektiven Freiheit dem Europäer näher liege. Dafür nennt er ein Beispiel: Da die Ehre als das menschliche Respektieren der Innerlichkeit gilt, bedeutet die Ehre „einen unantastbaren Kreis, wozu ich mich entschlossen habe, in dem bin ich für mich selbst.“ (V 12: 146.) Dieser Kreis kann von anderen nicht berühren werden. Dies macht deutlich, dass die Ehre zwei Bedingungen voraussetzt: erstens das Fürsichsein

und zweitens die Unantastbarkeit der anderen. Wenn das Moralische über die subjektive Freiheit regiert, dann bleibt der Ehre kein Raum mehr und somit ist die Innerlichkeit, die zur Freiheit führt, gebrochen.

Die Tatsache, dass das Moralische in China über die subjektive Freiheit gestellt und zum Rechtlichen gemacht wird, wird von Hegel als „abstrakte Bestimmung“ festgestellt. Hegel hat diese Vernetzung des Moralischen mit der Hierarchie der chinesischen Regierung so gedeutet:

Doch ist notwendig in China der Unterschied zwischen der Sklaverei und Freiheit nicht groß, da vor dem Kaiser alle gleich, d.h. alle gleich degradiert sind. Indem keine Ehre vorhanden ist und keiner ein besonderes Recht vor dem anderen hat, so wird das Bewusstsein der Erniedrigung vorherrschend, das selbst leicht in ein Bewusstsein der Verworfenheit übergeht. Mit dieser Verworfenheit hängt die große Immoralität der Chinesen zusammen [...] (VPG: 165.)

#### **4.4.3 Sklaven, Verbrechen und Strafe in China**

Aus dem obigen Zitat geht hervor, dass der Kaiser in China in seiner Individualität mittels Moralität und patriarchalischer Hierarchie über die subjektive Freiheit der Individuen regiert. Dies kann dazu führen, dass den Individuen keine Freiheit zur innerlichen Moralität bleibt, was zu Verworfenheit, List und Immoralität führen kann.

Der Ursprung für das Bewusstsein der Unterwerfung und der Erniedrigung geht vom sklavischen, kindlichen Bewusstsein aus, wie aus den folgenden unterschiedlichen Ansatzpunkten hervorgeht:

Erstens: Am Anfang der *Geschichtsphilosophie* schreibt Hegel, dass die Sklaverei dort ist, wo der Geist noch nicht eingesetzt hat und sie zur Natürlichkeit gehört. Wie gesagt heißt es bei Hegel, dass die Sklaverei in China noch existiert: Jeder kann sich selbst

verkaufen und der Vater den Sohn. Und Gerichte können Frauen, Kinder und Verbrecher zur Sklaverei verurteilen.

Zweitens: Das Bewusstsein zwischen Herren und Sklaven zeigt, dass folgende Unterschiede zwischen den beiden bestehen: Erstens besitzt der Herr im Unterschied zum Sklaven das Recht und den freien Willen, zweitens kommt der freie Wille des Herrn zum Dasein und drittens braucht der Herr keine Pflicht, um etwas gezwungenermaßen erledigen zu müssen, sondern er erledigt es durch das, was er selbst ist.

Drittens: Bezüglich der Beziehung zwischen subjektivem und objektivem Willen im Willen an und für sich ist zu beachten, dass der objektive Wille, wenn er ohne „subjektive Form des Selbstbewusstseins“, nämlich ohne subjektive Freiheit ist, sich untrennbar mit seinem Gegenstand verbinden kann. Der im Gegenstand versenkte Wille ist der sklavische Wille. Als Beispiel sagt Hegel, dass die Ehre, die der Mensch hat und die auf der abstrakten Innerlichkeit beruht, frei sich selbst zu setzen, wegen der mangelnden subjektiven Freiheit im sklavischen Bewusstsein nicht anerkannt werden kann.

Viertens: Wenn man die Hierarchien der chinesischen und der europäischen Regierung vergleicht, kann man sehen, dass die Individuen in China stark von der Pietät abhängig sind und somit weder durch den natürlichen Tod des Vaters noch als rechtliche Personen zur Auflösung der Familie kommen konnten, so dass die Sittlichkeit in China bei der patriarchalischen Familie stehenbleiben muss und nicht zur Gesellschaft im westlichen Sinne übergeht. Die Einigkeit der Familie kann aber nicht ewig durch den empfindenden Geist in der unmittelbaren Form der Liebe, des Zutrauens etc. bestehen: Sie muss nach der Auflösung der Familie durch den freien Willen zum Fürsichwerden der Persönlichkeit führen. In der höheren Rechtsgestaltung, nämlich in der Gesellschaft, werden beim Individuum die Bedürfnisse mit der Rechtspflege zusammengedacht.

Strafen waren in China oft sehr grausam. Imputation des Verbrechens heißt, dass die ganze Familie bestraft wird – dies widerspricht in hohem Maße der Anerkennung der moralischen Freiheit. Zu den Strafen gehören auch die Konfiszierung der Güter der gesamten Familie, die Überstellung der Familienglieder in die Sklaverei und nicht zuletzt die körperliche Züchtigung. Das Ziel der Strafe liegt darin, dass der Mensch „nur an seinen schlechten Seiten verletzt wird, an der bloßen Äußerlichkeit, am bloßen lebenden Dasein [...] die Körperstrafe ist das Demütigendste, weil der Mensch, so angegriffen, soll gezwungen werden in Betreff seines Innern.“ (V 12: 148.)

In der *Rechtsphilosophie* wird das Verbrechen so definiert, „Indem Eigentum und Persönlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft gesetzliche Anerkennung und Gültigkeit haben, so ist das *Verbrechen* nicht mehr nur Verletzung eines *subjektiv Unendlichen*, sondern der *allgemeinen* Sache, die eine in sich feste und starke Existenz hat.“ (GPR: § 218.) Das Verbrechen kann entweder aus dem abstrakten Willen entstehen oder aus dem Willen als Innerlichkeit in sich selbst. Im ersten Fall ist der abstrakte Wille ein böser Wille, der abstrakt in sich entschließt was er will und daher nur eine sinnliche Realität besitzt. Hegel nennt diesen Willen zum Verbrechen „atomisch“. Im zweiten Fall liegt der böse Wille in der Innerlichkeit in sich selbst: Seine Bestimmung ist innerlich im konkreten Sinn und frei an und für sich. Aber dieser vorstellende Wille kann sich die andere Bestimmung geben, womit die erste Vorstellung herabsinkt.

Das Verbrechen könnte das von der Gesellschaft Anerkannte (dieses Wort gilt als „die Gerechtigkeit“ in der Soziologie) verletzen, welches als objektive Existenz vorhanden ist, und dadurch werden alle Glieder in der Gesellschaft angetastet. Das Verbrechen ist gefährlich insofern es nicht bestraft wird, was zur Aufhebung der Existenz des Verbrechens führt. Um die Existenz des Verbrechens aufzuheben, muss der Wille des Verbrechers verletzt werden – aber diese Verletzung muss geistig sein und der Verbrecher soll hierbei nur „an seiner Existenz gefasst werden, in seiner sittlichen Freiheit, an seinem Eigentum, Vermögen, leiblichen Existenz.“ (ILT Band 4: 550.) Man kann sehen, dass die Bestrafung des Verbrechens im Reich der Vorstellung oder

der Existenz in der Gesellschaft anzusiedeln ist. Ihr Ziel ist es, den bösen Willen im geistigen Sinne auf eine höhere Vorstellung zu bringen und damit seine Bosheit zu brechen.

Dies macht deutlich, dass der Ansatzpunkt für die Bestrafung von Verbrechern in China und Europa sehr verschieden ist: Während die Strafe in Europa eine Korrektur der Vorstellung im freien Willen anstrebt, konzentriert sich die Strafe in China auf Körperstrafen und ähnliche Demütigungen. Die Strafe ist hier in diesem Sinne nicht mit dem Verbrechen im freien Willen verbunden, sondern mit der moralischen Züchtigung in Bezug auf das Sollen richtiger Handlungen. Darüber hinaus wirkt die Strafe in der Innerlichkeit auf den Verbrecher, wohingegen die Strafe in China versucht, durch eine äußere Demütigung die Innerlichkeit zu einer Änderung zu zwingen. Hegel hat hier zugespitzt kritisiert: „Es wird vorausgesetzt der absolute Zusammenhang des Innern und Äußern, da der Mensch sich als moralisch unabhängig weiß von diesem Zusammenhang.“ (V 12: 148.)

Hegel hat gesehen, dass das Verbrechen von Gebildeten in China zwar als untergeordnet betrachtet werden kann, aber die Strafe gegen sie kann in höchster Form schädlich sein, „indem durch die Strafe der menschliche Wille vor dem Gesetz als ein Nichtiges ausgesprochen wird.“ (V 12: 148.) Dies führt dazu, dass die Strafe in China nicht bei der körperlichen Strafe stehenbleibt, sondern als Moralisches, Innerliches vom Gebildeten, für den das Gesetz als höchste Form festzulegen ist, anerkannt wird. In diesem Sinne ist die körperliche Strafe für den Gebildeten eine Wiederholung der Moralität und der Bestrafte wird als ein „moralisches Wesen“ von den anderen durch exemplarische Bestrafung verwarnet.

Wie gesagt beaufsichtigt die chinesische Regierung durch die verschiedenen Behörden die Völker sehr stark. Da der Kaiser an der Spitze der Regierung auftritt, besitzt er einerseits die höchste, unbeschränkte Gewalt und andererseits muss er die Beaufsichtigung als Auftrag an die Staatsdiener weitergeben. Die Staatsdiener können deshalb die Beaufsichtigung und Verwaltung mit großer Willkür ausführen und hierin

auch nachlassen. Da die Beaufsichtigung und exemplarische Bestrafung Voraussetzung für das innerliche Gefühl der moralischen Würde sind, geht das Bewusstsein der Moralität beim Nachlassen der Beaufsichtigung verloren. Die chinesischen Bürger, die vom Staat beaufsichtigt werden, haben das moralische Gefühl nur in Bezug auf die Strafe durch die anderen, aber bei Licht betrachtet haben sie kein moralisches Bewusstsein in sich selbst. Hier könnte ein von Hegel unausgesprochenes Argument hinzugefügt werden, nämlich, dass die Chinesen sich nach der Sittlichkeit der natürlichen Sippe benehmen und dementsprechend das Verbrechen mit solchen Strafen sanktionieren, wie sie in der eigenen Familie gegenüber den Kindern üblich sind.

Nachdem das Rechtliche in Form der Gebräuche und Sitten in China als Moralisches interpretiert wurde, müssen die ideellen Seiten des Kaisers und der chinesischen Völker betrachtet werden, um zu sehen, ob die Sittlichkeit in Religion, Philosophie und Kunst tiefer begründet ist.

Als Fazit dieses Kapitels kann das patriarchalische Prinzip in China noch einmal dem indischen Staatsprinzip gegenübergestellt werden, um den jeweiligen Fortgang in der Weltgeschichte nach den entsprechenden Prinzipien nebeneinander zu betrachten<sup>56</sup>:

China	Indien
<p>Hier herrscht das patriarchalische Prinzip über Unmündige.</p> <p>Die Chinesen sind ohne Erfüllung,</p>	<p>Das Prinzip ist reines Insichgehen und der Geist befindet sich im begriffslosen Traum.</p> <p>Hier muss die Welt der Innerlichkeit entstehen, wobei die</p>

---

<sup>56</sup> Vgl. V 12: 166 ff.

<p>daher herrscht hier abstrakte Innerlichkeit (leerer Inhalt in der Innerlichkeit).</p> <p>Der Inhalt der Selbstbestimmung ist den Chinesen in der äußerlichen Regierung und in den Gesetzen gegeben.</p> <p>Die Gedanken beziehen sich nur auf den Staat und die Nützlichkeit.</p> <p>Religion in China: Dinge existieren als einzelne und Gesetze als der tiefere Zusammenhang dieser Einzelnen. Der Gott der Chinesen ist deshalb der allgemeinste und abstrakteste Gott.</p> <p>Politisches Leben: der objektive Wille in China ist das Gesetz. Das Moralische als das Innerliche wird zum äußerlichen Rechtlichen gemacht: Innerliches = Äußerliches. China gilt als der Staat mit Einheit des besonderen und des allgemeinen Willens.</p> <p>Die Regierungsform in China ist der Despotismus, aber mit patriarchalischen Merkmalen.</p>	<p>Innerlichkeit nicht bloß abstrakt ist: Der Geist muss seine Welt aus sich selbst aufbauen und gestaltet die Welt im Sinne des Idealismus.</p> <p>Dieser Idealismus ist ein vernunftloser Idealismus der Einbildungskraft ohne Freiheit. Diese Einbildung des Geistes ist noch abstrakt, begriffslos und somit unfrei im Träumen.</p> <p>Die Gedanken beziehen sich auf die Einheit des Daseins des Äußerlichen und Innerlichen. Die Trennung von Subjekt und Gegenstand durch den Verstand ist noch nicht vollzogen worden.</p> <p>Religion in Indien: Die Anschauung ist allgemeiner Pantheismus, und zwar ein Pantheismus der Vorstellung. Der sinnliche Stoff ist bei den Indern in das Allgemeine aufgenommen und zum Maßlosen erweitert. Die göttliche Innerlichkeit besteht in der rohen Vereinigung des Besonderen im Allgemeinen.</p> <p>Politisches Leben: es gibt keinen objektiven Willen in Indien, denn bei den Indern herrscht die Einheit des Äußerlichen und Innerlichen. In dieser Einheit ist die Natur nicht als ein natürliches Ganzes zu erkennen und der Geist nicht als der freie Wille. „Es fehlt das Prinzip der Freiheit sowohl als an sich seiender Wille als auch in der Form des subjektiven Willens.“ Für Hegel fehlt Indien alles, was für einen Staat notwendig ist. In diesem Sinne ist Indien nur ein Volk, aber kein Staat.</p> <p>Die Regierungsform in Indien ist der Despotismus.</p>
--	--

Tab. 3 Staatsprinzip in China und Indien: eine Zusammenfassung

Leider hat Hegel die Teilung der Staatsgewalten für China zwar konkretisiert und bemängelt, aber im Rahmen der *Rechtsphilosophie* konnte er diese Kritik nicht entfalten. In der *Geschichtsphilosophie* schreibt er bei der Analyse Indiens allerdings:

In China mangelt das Moment, dass die Idee des Staats in der Teilung konkret sei, in sich bestimmt, organisch gegliedert als Unterschiedenes; also kein Abstractum, sondern Für-sich-gesetzt-Sein der Unterschiede, aber so, dass sie durch das Ganze, und dieses durch sie ist. Diese Unterschiede sind Allgemeines, allgemeine Besonderheiten. Das Ganze des Staats ist ein Substantielles; aber sich besondernd teilt es sich in mehrere besondere Geschäfte, die die organischen Glieder des Staats ausmachen. (V 12: 173f.)



## **5. Zu Hegels kritischer Darstellung der chinesischen Religion und Philosophie**

Da der allgemeine, vernünftige Geist erst in der Sittlichkeit seine Wirklichkeit finden kann, ist es für ihn notwendig, dass er durch die Individuen und ihre Handlungen in seiner Endlichkeit als Allgemeines dargestellt wird. Der freie Wille oder „der allgemeine Geist“ gibt sich Dasein als ein Element, „welches in der Kunst Anschauung und Bild, in der Religion Gefühl und Vorstellung, in der Philosophie der reine, freie Gedanke ist, ist in der *Weltgeschichte* die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Äußerlichkeit.“ (GPR: § 341.)

Der Staat ist die Wirklichkeit, in welcher der wahrhafte sittliche Wille zur Geltung kommen kann. Die Religion ist das Wissen des Menschen von Gott, wobei die göttliche Weisheit die absolute Wahrheit ist. Die Weisheit der Welt hängt mit der göttlichen Weisheit zusammen. In den patriarchalischen Religionen und in der jüdischen Religion sind Staat und Religion noch nicht unterschieden; sie sind identisch. Und die Religion trennt sich noch nicht von der Philosophie im Morgenland. Nach Hegels Darstellung in der *Religionsphilosophie* befindet sich China auf der Stufe der Naturreligion.

### **5.1 Die chinesische Religion als Naturreligion**

Die Religion ist für Hegel das Sicherheben der Menschen über die natürlichen endlichen Gegenstände; das heißt: in der Religion befreit sich der menschliche Geist von der Abhängigkeit der Natur, indem er sich stufenweise zum unendlichen göttlichen Geist erhebt.

Nach Hegels Konzeption bewegt sich die religiöse Erhebung des Geistes im Medium der Vorstellung; dagegen haben Kunst und Philosophie ihr Medium in der ästhetischen Anschauung resp. im begreifenden Denken. Hegels Lehre vom „absoluten Geist“ umfasst die Kunst, die Religion und die Philosophie, wobei die Religion die vermittelnde Stelle einnimmt. Diese drei Formen des absoluten Geistes haben unterschiedene Medien, aber den gleichen Inhalt, nämlich den unendlichen göttlichen Geist.

Die Vorstellungen, die sich die Menschen von dem Unendlichen resp. dem Absoluten im Verlauf der Geschichte der Religion machten, unterteilt Hegel in drei Hauptstufen: erstens die „Naturreligion“; zweitens die „Religion der geistigen Individualität“, nämlich die jüdische „Religion der Erhabenheit“, die griechische „Religion der Schönheit“ und die römische „Religion der Zweckmäßigkeit oder des Verstandes“; drittens die „vollendete“ „absolute Religion“; das ist die christliche Religion der Trinität: Gott Vater (These), Gott Sohn (Antithese) und der Heilige Geist (Synthese). – Das bedeutet: Gott wird Mensch, „Gott ist gestorben, Gott ist tot“; aber: „Gott ist es, der den Tod getötet hat“; diese „Negation der Negation“ ist die „Auferstehung“, welche die Endlichkeit überwindet. (VPR II: 291f.)

Die Naturreligion wird so bestimmt, dass sie die Einheit des Natürlichen und Geistigen ist, „so dass die objektive Seite, Gott, als *Natürliches* gesetzt und das Bewusstsein befangen ist in *natürlicher Bestimmtheit*.“ (VPR I: 274.) Da das unmittelbare Natürliche wie der Himmel, die Sonne und der Mensch als Göttliches gewusst wird, wird in der Naturreligion das Natürliche nicht als solches zum Gegenstand gemacht, sondern als geistiges Natürliches begriffen. Nur durch den Geist und das menschliche Bewusstsein kann der Inhalt des Gottes gedeutet werden. Das heißt, „die Religion hat ihren Boden im Geist.“ (VPR I: 275.) Obwohl der Gott in der Naturreligion in der unmittelbaren natürlichen Erscheinung zu fassen ist, ist das Geistige im Unterschied zur Natur das Höchste, denn das Geistige ist die Macht über

das Natürliche.<sup>57</sup> In diesem Sinne ist die Naturreligion die Religion des Geistigen, aber des Geistigen in seiner Unmittelbarkeit und Natürlichkeit, wobei die Natur als das Andere des Geistes und der Geist als das Wahre aufzufassen ist.

Hegel sagt weiter, dass die Unterscheidung zwischen dem Geist als allgemeiner Macht und dem Geist als Einzelnem auf dieser Stufe der unmittelbaren natürlichen Religion noch nicht vorhanden ist. Man kann auch sagen, dass diese Unterscheidung die zweite Stufe innerhalb der Naturreligion und dass ohne diese Unterscheidung der Mensch „keine höhere Macht“ als sich selbst hat. (VPR I: 276.) Der Wille des Menschen ist auf dieser Stufe noch an seinen unmittelbaren Begierden und Trieben fixiert.

Die Wichtigkeit dieser Unterscheidung ist darin begründet, dass sie eine Entzweiung ist, wodurch die unmittelbaren Begierden und Triebe gehemmt und zum Allgemeinen aufgehoben werden, das dem Gedanken angehört und zur Freiheit führt.

Die Grundlage der chinesischen Religion ist die Beziehung des Menschen zum Himmel: Die Menschen haben sozusagen eine Doppelbeziehung zum natürlichen Himmel; sie werden vom Himmel beherrscht und beherrschen ihn. Das Beherrschen erfolgt durch das maßvolle Regulieren der Natur im Sinne von Maßnahmen gegen das Übermaß von Regen, Hitze, Überschwemmungen, Dürren usw. Es wird im Folgenden noch gezeigt, wie die Menschen in China durch Zauberei und Fetischismus mittels des Kaisers vom Himmel beherrscht werden. Vor dieser tieferen Analyse müssen Zauberei und Fetischismus in den Naturreligionen aber allgemein interpretiert werden, um die spezifische Darstellung der chinesischen Religion vorzubereiten.

---

<sup>57</sup> Vgl. VPR I: 274 ff.

### 5.1.1 Direkte Zauberei in der Naturreligion

„Die erste Form der Religion, wofür wir den Namen Zauberei haben, ist dieses, dass *das Geistige die Macht über die Natur* ist.“ (VPR I: 278.) Wie bereits gesagt, deutet das Geistige als Macht über die Natur darauf hin, dass der Mensch als ein einzelner, zufälliger Wille seine Macht höher einschätzt als die der Natur.

Es gibt zwei Merkmale der Zauberei, die verdeutlichen, dass ihre Macht höher steht als die Natur und durch die sie als Zauberei erkannt wird: Erstens muss sich der Mensch als unmittelbares Bewusstsein von dem unterscheiden, was gewöhnliche Tätigkeiten von ihm sind – zu diesen gehören beispielsweise Ackerbau, Fischfang und Jagd. Ein anderes Merkmal der Zauberei besteht aber darin, dass der Mensch als dieses unmittelbare Bewusstsein „von sich als Macht über die *allgemeine* Naturmacht und über die Veränderungen der Natur“ unter sich versteht und „sich in einen höheren Zustand versetzen muss“. (VPR I: 278.) Nach Hegels Darstellung gibt es in diesem Sinne eine Art der Menschen, die die Gabe besitzen diese Macht ausüben zu können.

Zweitens ist die Macht der Zauberei eine direkte Macht über die Natur – im Unterschied dazu, dass das Individuum durch Werkzeuge über die natürlichen Gegenstände seine Macht ausüben kann. Aber diese direkte Macht entsteht nicht aus dem freien Willen, der sich auf freie Weise verhält, sondern sie setzt eine gegenseitige Unfreiheit in der Abstraktion voraus: Das Bewusstsein des Individuums trennt sich im Gedanken abstrakt von der Außenwelt und nimmt so an, dass es von der Welt zurückgetreten ist. In diesem Sinne hält das Individuum die eigene Welt und die Welt der Äußerlichkeit gegeneinander und versucht, durch seinen Willen seine Macht in der Welt der Äußerlichkeit auszuüben und damit deren Qualität und Gesetze anzugreifen. Auf dieser Grundlage basiert die Ausbildung des Menschen, damit sie durch diese direkte Macht die Qualität und Gesetze der Dinge in der Welt kennen können. Hegel hat daran Folgendes bemängelt: „Jetzt aber reflektiert das Bewußtsein sich in sich selbst und schiebt zwischen sich und das Ding das Ding selbst ein als das Zerstörende, indem es sich dadurch als die List zeigt, nicht selbst in die Dinge und

ihren Kampf sich einzulassen. Die Veränderung, welche hervorgebracht werden soll, kann einerseits *in der Natur des Mittels* liegen; die Hauptsache ist aber *der Wille des Subjekts*.“ (VPR I: 288.)

Für Hegel ist die Zauberei „die älteste Weise der Religion, die wildeste, rohste Form“, bei der „die Abtrennung des *allgemeinen* Selbstbewusstseins von der empirischen Geistigkeit des Selbstbewusstseins“ noch nicht stattgefunden hat. Deshalb nimmt Hegel an, dass die Zauberei in der Naturreligion aus der Unfreiheit stammt, „so dass das einzelne Selbstbewusstsein sich weiß als höher gegen die natürlichen Dinge, und dies Wissen ist zunächst unvermittelt. (VPR I: 280.)“

Während die Formen der Zauberei in Afrika in vielen Regionen noch im rohen Zustand stehen bleiben, treten sie in China bereits in eine Vermittlung ein, die darin besteht, „dass das Geistige beginnt, eine objektive Gestalt für das Selbstbewusstsein anzunehmen.“ (VPR I: 282.) Nach der obigen Analyse kann zur Zauberei jetzt zusammenfassend gesagt werden, dass sie als direkte Beherrschung der Natur durch das einzelne Bewusstsein gilt, wobei der Geist etwas Höheres ist als die Natur.

Es ist wichtig, zu sehen, dass der Zauberer durch sein einzelnes empirisches Bewusstsein sich von dem Allgemeinen unterscheidet. Bei Zauberern erscheint das einzelne empirische Bewusstsein als Weise des Allgemeinen und so entsteht durch die Objektivierung in der Zauberei: „nicht ein *Gott* in dem Zauberer, sondern der Zauberer *selbst* ist der Beschwörer und Besieger der Natur; es ist dies die Religion der sich selbst noch unendlichen Begierde, also der sich selbst gewissen sinnlichen Einzelheit.“ (VPR I: 285.)

Hieraus geht hervor, dass das Verhältnis zwischen Einzelem und Allgemeinem in der Zauberei zu dem Verhältnis des Selbstbewusstseins zur Objektivierung seines Willens in der Form des Gegenstandes transformiert wird: in dem Subjekt und Objekt ist jedes nicht mehr unmittelbares, sowohl das Subjekt und als auch das Objekt müssen seine Befriedigung vermittels eines Anderen finden. Es findet hier die Dialektik der Triebe

im Selbstbewusstsein (wie im reflektierenden Willen in der *Rechtsphilosophie*) statt: dass das zaubernde Bewusstsein durch die Beherrschung des Mittels in die Reflexion kommen und dadurch seinen Zweck realisieren kann. Diese Zielsetzung ist einerseits ein besonderes Bewusstsein vom Individuum, andererseits bezieht sie sich nicht auf einen allgemeinen Zweck, der aus dem freien Willen entsteht.

Bei der Zauberei kommt Hegel wieder zu dem Ansatzpunkt des natürlichen und des reflektierenden Willens in der *Rechtsphilosophie* zurück: dass das Ich sich in der Befriedigung der Triebe im Sinne eines äußerlichen Verhaltens gegenüber der Welt benimmt und in Rücksicht auf die Abhängigkeit von der Macht der Natur in einem Kreis befindet. Hegel nimmt an, dass der Mensch in dieser Stufe noch von der Natur und vom Außen unterworfen ist.

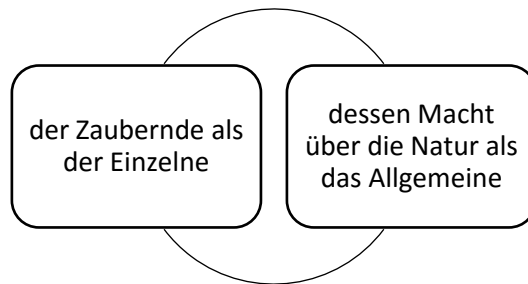
### **5.1.2 Die indirekte Macht der Zauberei**

Diesbezüglich ist das Verhältnis des Selbstbewusstseins zum Objekt nicht mehr als eine unmittelbare Beziehung zu erfassen, sondern auf die Vermittlung des Bewusstseins zurückzuführen, die als indirekte Macht der Zauberei verstanden werden kann.

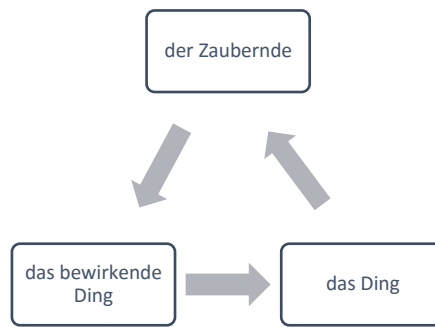
Während das Individuum in der Zauberei zunächst direkte Macht über die Natur besitzt, übt es aber durch ein Zaubermittel, eine indirekte Macht aus. Hier ist das Verhältnis des Selbstbewusstseins zum Gegenstand oder des Ich zum natürlichen Ding nicht mehr unmittelbar. Eine weitere Reflexion muss hier stattfinden – und zwar muss erkannt werden, dass die natürlichen Dinge in Zusammenhängen miteinander stehen und „eins durch das andere zu erkennen ist, seine Bedeutung hat als Ursache und Wirkung, – dass sie wesentlich in einem Verhältnis sind.“ (VPR I: 287f.) In diesem Fall fungiert die Zauberei nicht mehr in Form der direkten Macht, bei der die

Macht aus der Beziehung zwischen Selbstbewusstsein und Gegenstand sowie deren Anwendung auf weitere Gegenstände resultiert, sondern das Ding wird objektiv gesetzt und „die Dinge sind gegeneinander die Macht; das eine ist das was das andere ideell setzt. Dies ist die Sphäre der indirekten Zauberei durch Mittel, während die erste die direkte war.“ (VPR I: 288.)

Hier ist der Zusammenhang äußerlicher Dinge objektiviert worden, so dass das Ich oder Selbstbewusstsein nicht mehr eine direkte Macht über die natürlichen Dinge, sondern nur eine Macht über die Mittel ausübt. Hegel hat festgelegt, dass „diese vermittelte Zauberei zu jeder Zeit bei allen Völkern vorhanden ist.“ (VPR I: 288.) *Die Struktur der vermittelten Zauberei* besteht darin, dass der Zaubender ein natürliches Ding (laut Hegel kann ein sympathetisches Mittel zu diesen Dingen gehören) als ein Mittel einsetzt, mit welchem etwas anderes beeinflusst werden kann. Der Unterschied zwischen direkter und vermittelter Zauberei kann durch folgenden Vergleich verdeutlicht werden:



Die direkte Zauberei



### Die indirekte (vermittelte) Zauberei

Abb. 8 Die direkte Zauberei und die indirekte (vermittelte) Zauberei

In Abbildung 8 weist die untere Seite darauf hin, dass bei der indirekten Zauberei nicht das Ich, sondern ein Ding das andere Ding besiegt. Es kann der Schluss gezogen werden, dass in der chinesischen Religion die Doppelbeziehung des Menschen zum Himmel nicht auf der direkten, sondern auf der vermittelten Zauberei beruht: Der Kaiser gilt nur als der Regent und das Zaubernde bei den Festen und Zeremonien, während der Himmel der gerechte Beherrscher der Natur und der menschlichen Handlungen sein sollte. In der Zauberei werden die Dinge als ideelle gezeigt und „diese Idealität ist also eine Bestimmung, die ihnen als Dingen zukommt; sie ist eine *objektive Qualität*, welche eben durch das Zaubern zum Bewusstsein kommt und nur selbst gesetzt, benutzt wird.“ (VPR I: 288.)

Hegel hat betont, dass die Veränderung der Dinge durch andere Dinge zwar in der Natur des Mittels liegt, aber der subjektive Wille des Zaubernenden hierbei die Hauptrolle spielt, denn das Subjekt als Zaubernendes nimmt die Mittel in die Hand und kann sie zu willkürlichen Zwecken benutzen. In diesem Sinne bemängelt Hegel dass „zwischen dem Mittel und dem Erfolg der Zusammenhang nicht erkannt wird.“ (VPR I: 289.) Dies kann dazu führen, dass alle Einzelheiten sowohl Vermitteltes als auch Vermittelndes sein können und im ersteren Fall von allen Umständen, die durch das



Vermittelnde das Schicksal des Menschen beeinflussen können, abhängig sind. Der einzelne Mensch befindet sich hier in einer Mannigfaltigkeit von Zusammenhängen, worin die Zufälligkeit der Mittel, die Wechselwirkungen zwischen den Dingen, ihre Eigentümlichkeiten sowie bestimmte Wirkungsweisen und unterschiedliche Formen des Zusammenhangs zwischen ihnen kaum vorhersehbar sind. Insofern ist die menschliche Reflexion in der vermittelten Zauberei abergläubisch und abstrakt, da die Zaubermittel als unendliche Formen auftreten, ohne klar bestimmbare Formen zu haben.

Im Unterschied zur direkten Zauberei befindet sich der Mensch als Zaubernder bei der vermittelten Zauberei im Verhältnis zu den Dingen, die als selbständig angesehen werden können und dem Menschen ein Anderes sind, das nicht mehr in der Gewalt des Menschen ist. Bei diesem Verhältnis ist es wichtig, zu sehen, dass der Mensch im geistigen Sinne noch kein Verhältnis zu den allgemeinen Gegenständen hat, sondern ausschließlich auf zufällige Weise mit Einzelnem zu tun hat, weil diese Gegenstände einerseits kein Geistiges sind, sondern natürliche Existenz, und weil der Standpunkt des Menschen sich andererseits auf einzelne Begierden bezieht und noch nicht zum „Bewusstsein des Allgemeinen“ gekommen ist.

Hegel betont hier, dass es entscheidend ist, ob die Naturmächte als ein Allgemeines gelten können, das als Machthabendes vorhanden ist. Bei Überschwemmungen, Erdbeben und anderen Naturkatastrophen können die Menschen „Bitten“ als Beschwörungen an die Natur richten, um deren Wirkungen zu verändern. Im Beschwören wird die Macht des Anderen durch den Menschen ausgeübt und „beides vermischt sich, die Anerkennung der Übermacht des Gegenstands und andererseits das Bewusstsein meiner Macht, wonach ich die Übermacht ausüben will über diesen Gegenstand.“ (VPR I: 292.) Dies erklärt auch, weshalb der Kaiser bei Festen seine Verehrung für Naturerscheinungen wie Himmel, Sonne, Mond, Fluss oder Berg durch Opfer, Bitten und Zeremonien zum Ausdruck bringt, so dass sie als Genien (*Schen*, 神, dies gilt aber als Allgemeines vorgestellt und wird danach ausführlich behandelt) der

chinesischen Religion zugeschrieben wurden. Diese Verehrung ist laut Hegel aber vermischt mit der Zauberei.

### **5.1.3 Der Fetischismus in der Zauberei**

Wenn die Verehrung sich auf Menschen bezieht, dann kann es sein, dass sie nicht als einzelne und zufällige, sondern als geistige Mächte angeschaut werden, da sie Lebendiges sind. So werden einige Menschen als Zauberer angesehen und die höchste Macht besitzen. „Gewöhnlich sind es die Fürsten, und so ist der Kaiser von China das gewalthabende Individuum über die Menschen und zugleich über die Natur und die natürlichen Dinge.“ (VPR I: 295f.)

Nach Hegels Darstellung sollten die allgemeinen Mächte für sich, aber nicht nur eine sinnliche Vorstellung dargestellt werden: denn die Vorstellung, worin das lebendige Individuum als „Priester eines solchen Idols“ bei der Verehrung erscheint, und als „die Vorstellung von Genius, einem Gott, der selbst wieder eine sinnliche Weise in der Vorstellung hat.“ (VPR I: 296.) Wenn es wirklich so ist, wäre der Priester mit dem Gott verbunden und so könnte die allgemeine Macht (der Gott) mit der unmittelbaren Existenz des Menschen (den Zauberern oder Priestern) sinnlich zusammen gedacht werden.

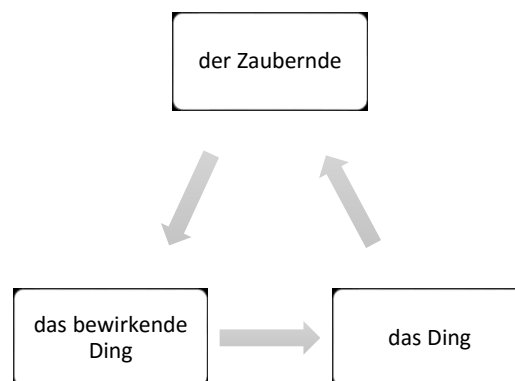
Aber dieses Zusammengehen ist laut Hegel „für sich nur eine oberflächliche Vorstellung“, denn „wenn der Gott zur Äußerung kommt und kräftig wird“, dann muss ihm die Kraft durch den Menschen verliehen werden, der ihm Wirklichkeit gibt. (VPR I: 296.) Insofern ist der Zauberer hier die Hauptperson, die dem Gott die Wirklichkeit anbieten und den wirklichen Regenten über sich setzen kann. Dass der Kaiser als Regent Macht über die Natur ausübt, begründet die Herrschaft des Kaisers über die anderen – und zwar übt er Macht aus als „der Zauberer über die

Nichtwissenden.“ (VPR I: 301.) Hegel nennt den Zustand dieser Herrschaft „sinnliche Betäubung“, wobei das abstrakte individuelle sinnliche Bewusstsein als Höchstes gesetzt wird.

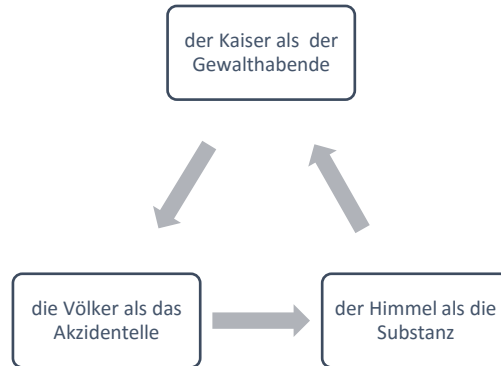
Zur Zauberei und zum Fetischismus lässt sich folgendes Fazit ziehen: Hegel hat die Naturreligion dahingehend kritisiert, dass sie inkonsequent sei und einen Widerspruch in sich habe: Die Vorstellung ist einerseits als das Geistige gesetzt, das eigentlich frei ist, und andererseits muss sie in der natürlichen Besonderheit begriffen werden, die als sinnliche Endlichkeit zum Geist inkompatibel ist.

#### 5.1.4 Die chinesische Religion als vermittelte Zauberei

Über die Struktur der chinesischen Religion kann zusammenfassend Folgendes gesagt werden: Während die natürlichen Gegenstände für die Unmittelbarkeit des Seins stehen, ist der Mensch sinnliches, endliches Bewusstsein. Dieses Bewusstsein ist einerseits der „Gewalthabende“, der Ausführender der Macht, und andererseits, „jener Macht unterworfen, das Akzidentelle.“ (VPR I: 319.) Wenn der Mensch als der Ausführende angesehen wird, kann er dadurch eine Trennung von anderen, die als akzidentell gedacht werden, vollziehen.



## Die vermittelte Zauberei



### Die Anwendung der vermittelten Zauberei in China

Abb. 9 Die vermittelte Zauberei und deren Anwendung in China

In Abbildung 9 ist auf der unteren Seite ersichtlich, dass das Bewusstsein in der vermittelten Zauberei in sich entzweit in das Bewusstsein mit substantieller Macht (Gewalthabendes) und die Ohnmacht des unmittelbaren Willens (Akzidentelles). (VPR I: 302.) Da dem Machthabenden nur die Hoheit der Macht bewusst ist und diese nicht mit weiteren Bestimmungen definiert wird, kann diese Macht nicht als Gedachtes, Geistiges bewusst werden. Dies führt dazu, dass das Moment der Geistigkeit nicht für sich als Freiheit gedacht werden kann, „sondern an einem Menschen, der als diese Macht gewusst wird.“ (VPR I: 302f.) Das Akzidentelle wird hier nur als Endliches und Zufälliges angesehen, das als etwas Negatives und Nichtiges zu bestimmen ist, da es auch nicht konkret zu definieren ist.

Anhand der vermittelten Zauberei wird gezeigt, dass das Mächtige sich auf das Verhältnis zu der Substanz (auf die Macht als Gegenstand in der Form wie ein Gott oder ein natürlicher Gegenstand) bezieht und sich von der Substanz dadurch

unterscheidet, dass es sie als die allgemeine Macht feststellt. In der chinesischen Religion wird diese Substanz „als der *Umfang des wesentlichen Seins*, als *das Maß* gewusst“ und als „das Anundfürsichseiende, Unveränderliche, und *Tien*, der Himmel (天)“. (VPR I: 319.) Hegel nimmt an, dass die Bestimmung der Zauberei in dem Maß der chinesischen Religion einen großen Spielraum gewonnen hat: Nicht nur der einzelne, empirische Mensch wird als das höchste Bewusstsein anerkannt, sondern dieses höchste Bewusstsein hat sich in der Zauberei zur organisierten Monarchie entwickelt.

### **5.1.5 Der Leitfaden der chinesischen Religiosität: Himmel – Kaiser – Völker**

Ein grundlegender Unterschied ist zunächst der, dass die Staatsreligion sich von der Privatreligion unterscheidet. Die chinesische Staatsreligion ist die einfache patriarchalische Religion, wobei die Grundlage dieser Religion auf einer Hierarchie von Familienkulten basiert, an deren Spitze der Kaiser steht.

*Tian* (der Himmel) ist die höchste Vorstellung in der chinesischen Religion; er gilt als ein gerechter Herrscher über die Natur und die menschlichen Handlungen. Hegel kritisiert hieran, dass „der Himmel vielmehr die ganz unbestimmte *abstrakte Allgemeinheit*, und der ganz unbestimmte Inbegriff physischen und moralischen *Zusammenhangs* überhaupt“ (VPR I: 320.) ist. Die Kernfrage besteht hier aber darin, ob der Himmel in der chinesischen Religion ein natürliches Wesen oder ein geistiges Wesen ist.

Hegels Antwort ist die Folgende: In der Vorstellung der Chinesen wird der Himmel ohne Bestimmung und daher als ganz Leeres gedacht – so, „dass der Mensch Gott als den Herrscher der Erde und des Himmels anbetet, der einfach, ewig, gütig, gerecht ist, das Gute, die Tugend belohnend, das Böse, das Verbrechen bestrafend.“ (V 12: 157.)

Das heißt, der Himmel fungiert ausschließlich auf eine abstrakte Weise insofern er durch die Verehrung das Bewusstsein zur Moralität und zur richtigen Handlung sinnlich hervorbringen kann.

Außerdem leben die Seelen der Verstorbenen zwar im Himmel, aber sie werden als *Herren der Naturkreise* gedacht oder als „Genien“ (Schen, 神), über die der Kaiser auch regiert und die er in ihre Ämter einsetzt. Hier regiert der Himmel die Natur in Wirklichkeit nicht, sondern der Kaiser regiert alles und setzt sich über den Himmel.

Im Himmel besteht aber nicht ein selbständiges Reich, welches das Reich des Idealen über der Erde wäre, sondern „alles ist auf Erden, und alles, was Macht hat, ist dem Kaiser unterworfen, und es ist dies einzelne Selbstbewusstsein, das auf bewusste Weise diese vollkommene Regentschaft führt.“ (VPR I: 320.)

Es kann hier aber die allgemeine Macht, die als ein gerechter Herrscher über die Natur und die menschlichen Handlungen gilt, mit der unmittelbaren Existenz des Menschen, der der Kaiser ist, zusammen gedacht werden. In der Zauberei bringt der Kaiser als der Sohn des Himmels (Tian Zi, 天子) Opfer für das ganze Volk und vollzieht den Gottesdienst beim großen Fest, um dem Himmel für die Fruchtbarkeit zu danken. Der Kaiser wird auch bei den Hauptfesten vor den *Shangdi* (Gott des Himmels, 上帝) huldigen. Diese Weise der Zauberei setzt den Kaiser zwar in eine enge Beziehung mit *Tian*, aber der Kaiser regiert dennoch alles auf Erden, denn er beherrscht durch die Zauberei die natürlichen Dinge und regiert die Mächte derselben.

Wie oben bereits gesagt wurde, wurde die Substanz *Tian*, der Himmel, „als der *Umfang des wesentlichen Seins*, als *das Maß*“ gewusst. Auf die Bestimmung des Maßes bezieht sich aber auch *die Vernunft* (Tao, 道), die nicht als eine abstrakte Bestimmung der Substanz gilt, sondern als „Figurationen der Substanz, die *abstrakter* aufgefasst werden können, aber auch *die Bestimmungen für die Natur und für den Geist des Menschen*, Gesetze seines Willens und seiner Vernunft sind.“ (VPR I: 321.)

Hegel hat gesehen, dass die ganze chinesische Philosophie und Wissenschaft aus der Entwicklung dieser Maße (deren Bestimmung in der Logik lautet: bestimmte Qualitäten mit begrenzten Quantitäten) entstanden sind, zu denen einfache Kategorien in der abstrakten Allgemeinheit gehören.

Eines dieser Maße ist *Kua* (Gua, 卦), das im Schriftzeichen vom Grundstrich, der *Linie*, gekennzeichnet ist. Die Linie kann entweder als ein einfacher Strich (–) dargestellt werden, der die Eins und die Affirmation bedeutet, oder als gebrochener Strich (– –), der auf Entzweiung und Negation hinweist. Unter dieser Linie gibt es zur Auswahl eines der fünf Elemente, die konkretere Bestimmungen und Bedeutungen des ursprünglichen Sinns bezeichnen: Erde, Feuer, Wasser, Holz und Metall. Hegel hat erkannt: Diese fünf Elemente gelten „als Grundbestimmungen für das Tun des Menschen in seinem Verhalten zu anderen: die erste und höchste ist das Verhalten der Kinder zu den Eltern, die zweite die Verehrung der verstorbenen Voreltern und der Toten, die dritte der Gehorsam gegen den Kaiser, die vierte das Verhalten der Geschwister zueinander, die fünfte das Verhalten gegen andere Menschen.“ (VPR I: 321.)

Diese Bestimmungen der Maße machen eine Grundlage der Vernunft der chinesischen Völker aus: Sie sollten sich diesen Bestimmungen der Maße gemäß in der Welt verhalten.

Dass der Himmel zwar als ein einziger Herr verehrt wird, aber sich auf ganz Verschiedenes beziehen kann, ist der Grund dafür, dass es in China viele Sekten gibt, durch die der Himmel verehrt werden kann. Außerdem verehren die Chinesen die Schen, die als die einzelnen Geister des Naturreichs die Gesetze des Kaisers befolgen und Götzenbilder sind. „Sie sind daher nur erschreckend, furchtbar, negativ und wachen, wie bei den Griechen die Flussgötter, die Nymphen und Dryaden, über die einzelnen Elemente und Naturgegenstände. Jedes der fünf Elemente hat seinen Genuis [...]. Aber nicht minder besitzt jede Provinz und Stadt, jeder Berg und Fluss einen bestimmten Genius. Alle diese Geister stehen unter dem Kaiser.“ (VPG: 167.) In

diesem Sinne sind die Schen, die Genien, über alle Dinge gesetzt, und wie die Staatsdiener sind sie dem Kaiser untergeordnet. Der Kaiser als der Sohn des Himmels kann bestimmen, wie die Schen platziert werden sollen.

Die Beziehung des Himmels zum Kaiser kann so zusammengefasst werden, dass der Himmel zuerst als *die Gesetze des Himmels* (Tian Dao, 天道) interpretiert und durch den Kaiser bestätigt wird. Der Kaiser ist in diesem Sinne die Betätigung des Maßes, wobei dem Kaiser als dem Sohn des Himmels „die Aufrechterhaltung der Gesetze“ zukommt. Der Himmel ist die Totalität der Maße und daher die Macht der Maße, während der Kaiser unmittelbar der Sohn des Himmels ist und das Gesetz des Himmels zu verehren hat. „Seine Untertanen haben ihm nur die Ehre zu erweisen, die er dem Gesetz erweist.“ (VPR I: 322.)

Zur Aufrechterhaltung der Gesetze wird vom Kaiser das Vermeiden von Unglück hervorgehoben, was zur Pflichterfüllung führt, indem er durch Opfer das Gesetz des Himmels verehrt, denn die Menschen glauben daran, dass die Wohlfahrt des Reichs und des Individuums von der Pflichterfüllung abhängt. Auf diese Weise beschränkt sich der Gottesdienst auf ein moralisches Leben. In diesem Sinne ist die chinesische Religion eine moralische Religion zu nennen, was durch folgenden Umstand noch verstärkt wird: „Diese Maßbestimmungen und Angaben der Pflichten rühren meistens von Konfuzius her: seine Werke sind überwiegend solchen moralischen Inhalts.“ (VPR I: 323.)

Hegel hat die Abstraktion des Himmels in der Weise kritisiert, dass der Himmel weder ein natürliches Wesen oder ein geistiges Wesen ist, sondern vielmehr in Unbestimmtheit und Abstraktion verbleibt. Da der *Tian* der Chinesen der Bestimmtheit entbehrt, kann dessen allgemeine Macht nur durch das Gewalthabende, den Kaiser, ausgeübt werden.



Wenn die Substanz (der Himmel) hier nicht als der Geist aufgefasst wird, muss sie dennoch als eine Grundlage angesehen werden, aber in Form des Endlichen und Zufälligen. Für Hegel liegt Wahrheit in der Substanz insofern „der Geist allen Erscheinungen des Bewusstseins an sich zugrunde liegt, dass also auch auf dieser Stufe nichts von dem fehlen darf, was zum Begriff des Geistes gehört. So wird sich auch hier die Substanz zum Subjekt bestimmen.“ (VPR I: 303) Nach Hegels Darstellung muss die Bestimmung des Geistes in China in äußerlicher Weise auftreten und zwar als „ein präsender Mensch“.

Die chinesische Religion ist für Hegel zwar Naturreligion, aber sie ist aus der unmittelbaren Natürlichkeit herausgetreten und hat die Zauberei im wesentlichen überwunden. Dies beinhaltet den Fortschritt, dass die Zweiheit (der Gegensatz) der göttlichen allgemeinen Macht (des Himmels) als der bleibenden selbständigen Substanz einerseits und der endlichen einzelnen Naturwesen als den Akzidenzien andererseits zur Geltung gebracht wird. Auf dieser Stufe der religiösen Entwicklung erheben sich die Menschen also zu einer substantiellen Macht, die in allem immanent ist (= Pantheismus), die aber nur von einem Subjekt – dem Kaiser – durch bewusste Tätigkeit vermittelt wird.

## **5.2 Hegels Stellung zur chinesischen Philosophie**

Nach Hegels Konzeption streift der absolute Geist in der Weltgeschichte alle seine Besonderheiten ab, um sich zu seinem höchsten Dasein zu erheben. Dieser Geist, „ist in der Weltgeschichte die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Äußerlichkeit“ (GPR: § 341.) Er besteht aus den folgenden

Elementen: A. der Anschauung und dem Bild in der Kunst, B. dem Gefühl und der Vorstellung in der Religion, C. dem freien Gedanken in der Philosophie.<sup>58</sup>

Der Grund dafür, dass Hegel die Philosophie nach Kunst und Religion gesetzt hat, liegt darin, dass die Philosophie aus der Einheit von Kunst der Religion hervorgeht. Das philosophische Wissen ist in Hegels System der Inbegriff von Kunst und Religion, in welchem der Inhalt der absoluten Vorstellung als das Notwendige und die künstliche Anschauung und ihre Poesie als das Unmittelbare als frei anerkannt werden.

Insgesamt sind für Hegel Philosophie und Religion im Orient eine untrennbare Einheit: „Die orientalische Philosophie ist religiöse Philosophie; und es ist der Grund anzugeben, warum es näher liegt, die orientalische Religionsvorstellung auch als Philosophie zu betrachten.“ (VGP I: 138.) Der Grund dafür ist, dass in der Religion des Orients *allgemeine* Vorstellungen vorherrschen:

Das Prinzip der Freiheit der Individualität tritt im griechischen und noch mehr im christlichen Element hervor. Die griechischen Götter erscheinen daher sogleich individualisiert, in Gestalt von Personen. Wohingegen das Moment der Subjektivität nicht hervorgetreten ist, wie im Orient, sind die religiösen Vorstellungen nicht individualisiert, sondern sie haben den Charakter allgemeiner Vorstellungen, die daher als philosophische Vorstellungen, philosophische Gedanken erscheinen; denn sie sind im Elemente der Allgemeinheit und haben das Übergewicht an Allgemeinheit. (VGP I: 138.)

Zu der von Hegel behandelten chinesischen Philosophie gehören Konfuzius, Yi-Ching, Daoismus, Buddhismus und indirekt Mozius. Im Folgenden werden Hegels diesbezügliche Auslegungsversuche genauer betrachtet.

---

<sup>58</sup> Vgl. GPR: § 341.

### 5.2.1 Konfuzius als Moralphilosoph

Hegel bemängelt, dass die Philosophie des Konfuzius im Wesentlichen Moralphilosophie und in diesem Sinne praktische Philosophie ist.<sup>59</sup> Was Hegel hier vermisst, ist die theoretische spekulative Philosophie, die er als mit der praktischen Philosophie in einem sich wechselseitig bedingenden dialektischen Verhältnis verbunden betrachtet, in welchem die theoretische Philosophie die dialektische Logik als Substrat des gesamten Systems der Philosophie voraussetzt.

Hegels Kritik an Konfuzius bezieht sich also hauptsächlich auf den Moralbegriff: Erstens wird die Moral von Konfuzius zur Sache des Staates, des Rechts, der Familie sowie der Religion gemacht, während Staat, Recht und Familie für Hegel nicht Momente der Moral, sondern der konkreten Sittlichkeit sind, an der die Moral in der Form des Guten und des verantwortlichen Handelns die abstrakte aufgehobene Seite ist. Die Sphären der konkreten Sittlichkeit sind Hegel Familie, Gesellschaft und Staat. Sie haben jeweils eigene Prinzipien.

Was Hegel bei Konfuzius vermisst, sind Untersuchungen der Strukturen des Staates und besondere Interessen innerhalb der Gesellschaft, in der außer Bauern und Händlern noch andere Stände vorhanden sind. In der *Geschichtsphilosophie* bemängelt Hegel, dass die gesellschaftlichen Gruppen ihre selbstbestimmten Interessen nicht zur Geltung bringen können.

Zweitens kritisiert Hegel an der moralischen Theorie des Konfuzius, dass sie sich „nicht über das Gewöhnliche erhebt“:

„Mit den Werken des Konfuzius sind wir nun auch näher bekannt geworden; ihm verdankt China die Redaktion der Kings [=jing, Bücher]; außerdem aber viele eigene Werke über Moral, die die Grundlage für die Lebensweise und das Betragen der Chinesen bilden. Im dem Hauptwerke des Konfuzius, welches ins Englische übersetzt wurde, finden sich zwar richtige moralische Aussprüche,

---

<sup>59</sup> Vgl. VPG: 172; VPR I: 328 f.; VGP I: 142 f.

aber es ist ein Herumreden, eine Reflexion und ein sich Herumwenden darin, welches sich nicht über das Gewöhnliche erhebt.“ (VPG: 172.)

Drittens spitzt sich Hegels Kritik an der Moralphilosophie des Konfuzius in der These zu, dass diese gar keine eigentliche Moralität beinhalte<sup>60</sup>, denn sie bleibe von den gegebenen natürlichen Dingen und gesellschaftlichen Bedingungen sowie von Äußerlichkeiten und dem einzelnen sinnlichen Bewusstsein abhängig. In diesem Sinne sei sie nicht frei und selbstbestimmt, was in Religiösen zum Aberglauben und Fetischismus führe.<sup>61</sup> Für Hegel ist es keine eigentliche Moral, wenn man sich den Riten somit dem Ahnenkult verschreibt.

Nach der Auffassung des Verfassers beachtet Hegel ein Zentralproblem der Moralphilosophie des Konfuzius nicht. Dieses besteht darin, dass Konfuzius die *besonderen Tugenden* (dé, 德) des von ihm studierten „Altertums“, nämlich der vergangenen *Dschou-Dynastie* (周朝), *allgemein* verbindlich macht. Dies sind die Tugenden der *Güte und Menschlichkeit* (rén, 仁), der *Gerechtigkeit* (yì, 义), der familiären *Pietät* (xiào, 孝) und der *Beachtung bzw. Verinnerlichung der Riten* (lǐ, 礼).

Diese Tugenden findet Konfuzius in dem Herrschaftssystem der Dschou, das ein auf verwandtschaftlichen Beziehungen und erblichem Grundbesitz beruhendes Lehenssystem war. Doch inzwischen war der Grundbesitz mobil, nämlich käuflich geworden und seit 700 v. Chr. zerfiel die Dschou-Dynastie in rivalisierende Fürstentümer. Dennoch strebte Konfuzius danach, in den veränderten Verhältnissen die alten *patriarchalischen Normen* wieder zur Geltung zu bringen. Die Menschen sollten sich gegenseitig wie Verwandte behandeln und sich respektieren. Die „edlen Menschen“ sollten die Haltung der alten Adligen einnehmen; der alte Begriff des Adligen, das „jūnzi“(君子) erhielt eine neue Bedeutung als „edler“ Charakter des Menschen, der eine hohe Bildung hat. Da die alten Riten in der Zeit des Konfuzius sinnentleert waren, spricht Wolfgang Bauer davon, dass der Versuch, sie

---

<sup>60</sup> Vgl. VPR I: 330.

<sup>61</sup> Vgl. VPG: 95 f. sowie VPR I: 285–303.

aufrechtzuerhalten, „etwas Unaufrichtiges“ an sich habe. (WBC: 62.) So gesehen wäre dieser Versuch eine bewusste Täuschung. Doch wahrscheinlicher ist, dass es sich eher eine unbewusste ideologische Verallgemeinerung besonderer gesellschaftlicher Verhältnisse handelt, die der Integration der Menschen in die neu zu bildende herrschaftliche Ordnung dienen sollte (in welcher Riten allein durch die Haltung einen bestimmten Halt geben können). Den Vorwurf der „Unaufrichtigkeit“ scheint auch der Daoist Zhuangzi schon im 4. Jahrhundert v. Chr. gegen die Konfuzianer erhoben zu haben,<sup>62</sup> und zwar im Verlauf der Auseinandersetzungen der philosophischen Schulen.

### 5.2.2 Hegel zum Yijing (Buch der Wandlungen)

Wie bereits dargestellt, sind die Gesetze des Taos oder der Bestimmung des Maßes „Figurationen der Substanz, die *abstrakter* aufgefasst werden können, aber auch *die Bestimmungen für die Natur und für den Geist des Menschen*, Gesetze seines Willens und seiner Vernunft sind.“ (VPR I: 321.)

Konkreter sagt die Lehre des Taos Hegel in seiner *Geschichte der Philosophie* wie folgendes:

Das erste bei den Chinesen zu Bemerkende ist die Lehre des Konfutse [...] Ein zweiter Umstand, der zu bemerken, ist dass die Chinesen sich auch mit abstrakten Gedanken beschäftigt haben, mit reinen Kategorien. Das alte Buch Yi-king [Yijing] (Buch der Prinzipien) dient hierbei zur Grundlage; es enthält die Weisheit der Chinesen, und sein Ursprung wird den Fohi [Fu Xi] zugeschrieben [...] Die Hauptsache ist, dass Yi-King die Erfindung einer Tafel mit gewissen Zeichen, Figuren (Ho-tu) [Hetu, Tafel des Gelben Flusses] zugeschrieben wird, die er auf dem Rücken eines Drachenpferdes, als es aus dem Wasser stieg, gesehen habe. Sie enthält Striche, neben- und übereinander, diese sind Symbole, haben eine gewisse Bedeutung; und die Chinesen sagen, diese Linien seien die

---

<sup>62</sup> Vgl. The Complete works of Zhuangzi, translated by Burton Watson, Columbia University Press, 2013.

Grundlage ihrer Buchstaben, wie auch ihres Philosophierens. Diese Bedeutungen sind ganz abstrakte Kategorien, die abstraktesten und mithin die oberflächlichsten Verstandesbestimmungen. Es ist allerdings zu achten, dass die reinen Gedanken zum Bewusstsein gebracht sind; es ist aber nicht weit damit gegangen, es bleibt bei den oberflächlichsten Gedanken. Sie werden zwar konkret, aber dies Konkrete wird nicht begriffen, nicht spekulativ betrachtet, sondern aus der gewöhnlichen Vorstellung genommen, und nach der Anschauung, der gewöhnlichen Wahrnehmung davon gesprochen, so dass in diesem Auflesen der konkreten Prinzipien nicht ein sinniges [sinnvolles, vernunftgeleitetes] Auffassen der allgemeinen natürlichen oder geistigen Mächte zu finden ist [d.h., das Konkrete ist kein gedankliches Konkretes, sondern sinnlich anschauliches Konkretes]. Der Kuriosität willen will ich diese Grundlage näher angeben. Die zwei Grundfiguren sind eine horizontale Linie (—, Yang) und der entzweigebrochene Strich, so groß wie die erste Linie (--, Yin): das erste das Vollkommene, den Vater, das Männliche die Einheit, wie bei den Pythagoreern, die Affirmation darstellend, das zweite das Unvollkommene, die Materie, das Weibliche, die Zweiheit, die Negation. Diese Zeichen [...] werden weiter miteinander verbunden, zuerst zu zweien; so entstehen vier Figuren [...] Diese Striche werden weiter zu dreien verbunden; so entstehen acht Figuren, diese heißen Kua [guà, Trigramme] [...] Weiter zu vieren verbunden geben diese Striche 64 Figuren, welche die Chinesen für den Ursprung aller Charaktere halten [...] Ich will die Bedeutung dieser Kua [guà] angeben, um zu zeigen, wie oberflächlich sie ist. Das erste Zeichen, den großen Yang und den Yang in sich enthaltend, ist der Himmel (Thien) [tian], der alles durchdringende Äther [...] Das zweite Zeichen ist das reine Wasser (Tui) [dui, der See], das dritte reines Feuer (Li), das vierte der Donner (Tschin) [zhen], das fünfte der Wind (Siun) [sun], das sechste gemeines [gefährliches, abgründiges] Wasser (Kan), das siebente die Berge (ken) [gen], das achte die Erde (Kuen) [kun]. Wir würden Himmel, Donner, Wind und Berge nicht in die gleiche Linie stellen. Man kann hier also eine philosophische Entstehung aller Dinge und aller abstrakten Gedanken der absoluten Einheit und Zweiheit finden. Den Vorteil haben alle Symbole, Gedanken anzudeuten und die Meinung zu erwecken, sie [die Gedanken] seien also dagewesen. So fängt man mit Gedanken an, hernach geht's in die Berge; mit dem Philosophieren ist es sogleich aus. (VGP I: 142ff.)

Hegels Kritik an den Zeichen des Yijing ist offensichtlich berechtigt: Sie sind jedenfalls noch keine allgemeinen unendlichen Kategorien einer dialektischen und spekulativen Logik (wie sie Hegel in seiner Logik als Sein, Nichts, Werden oder Qualität, Quantität, Identität und Differenz, Wesen und Erscheinung etc. darstellt); vielmehr sind sie mit besonderen endlichen empirischen Inhalten sozusagen vermischt, indem sie Kräfte, Dinge und Menschen auf eine Stufe stellen. Diese Vermischung zeigt sich exemplarisch schon an den ersten 8 Zeichen des Yijing: „Sie stellten

gewisse Vorgänge in der Natur dar [darunter die Jahreszeiten] [...] Sie stellten ferner eine Familie von Vater, Mutter, drei Söhnen, drei Töchtern dar.“<sup>63</sup>

Die Vermischung erklärt sich nicht zuletzt daraus, dass es sich bei diesen Zeichen ursprünglich um ein Orakel handelte (nämlich um das Schafgarben-Orakel), wozu nachträglich natürliche und gesellschaftliche Vorgänge in Beziehung gesetzt wurden. Dementsprechend ist auch Hegels Kritik begreifbar, dass die Zeichen des Yijing keine Konkretisierung auf der Ebene des Gedankens, also keine geistige „Einheit des Mannigfaltigen“ sind.

### 5.2.3 Hegels Stellung zum Daoismus

Einige Menschen in China gehörten nicht der Staatsreligion an, sondern bildeten zudem eine eigene Sekte: *die Sekte des Tao*. Diese Sekte fordert „die Rückkehr des Bewusstseins in sich selbst, die Forderung, dass das Bewusstsein in sich selbst meditierend ist.“ (VPR I: 328.) Aber das Ziel dieser Sekte besteht darin, entweder durch die Übung der Rückkehr in sich selbst eine Herrschaft über die Genien, Schen, auszuüben oder durch diese Übung selbst zum Schen zu werden.

Man kann sehen, dass die Religion dieser Sekte zwar formell zur Staatsreligion gehört, aber sie tritt schon daraus heraus und kann als Übergang zur nächsten Stufe der Naturreligion betrachtet werden. Denn die erste Stufe der Naturreligion bezieht sich auf das unmittelbare Selbstbewusstsein, was als das Höchste anerkannt wird und alles außer diesem Selbstbewusstsein regiert.

---

<sup>63</sup> Siehe: Wilhelms, Richard (Hg.): I Ging. Das Buch der Wandlungen. Deutscher Taschenbuch Verlag 2005 S. 15 f.; vgl. auch S. 328 ff. Siehe WBC: 127 ff.

Trotz des großen Unterschiedes zur Zauberei als einer anderen Seite der chinesischen Staatsreligion hat Hegel auch diese Richtung der chinesischen Religion im Hinblick auf deren Beschränktheit kritisiert: „bei der Sekte des Tao ist der Anfang, in den Gedanken, das reine Element überzugehen. Merkwürdig ist in dieser Beziehung, dass in dem Tao, der Totalität, die Bestimmung der *Dreiheit* vorkommt.“ (VPR I: 328.) Hegel vermisst bei der Definition der Dreiheit, wonach die Eins die Zwei, die Zwei die Drei und diese das Universum hervorgebracht hat, eine weitere Bestimmung derselben, nach der „die Einheit nur wirklich ist, insofern sie zwei in sich enthält, und damit ist die Dreiheit gegeben.“ (VPR I: 328f.) Hegel hat bei Eins stark kritisiert: das Eins ist das Bestimmungslose und etwas Leeres, was den Gegensatz zur weiteren Entwicklung nicht in sich beinhalte. Es bestehe in Tao keine logischen Bestimmungen in der Dreiheit.

Da in der Sekte des Tao keine weitere Bestimmung der Einheit vorgenommen wurde, verbleibt sie in der Abstraktion und so kann das Geistige in dieser Sekte nicht stattfinden. Dies führte dazu, dass die Wirklichkeit und Lebendigkeit des Tao wieder zum wirklichen, unmittelbaren Bewusstsein zurückgetreten ist, sodass es durch die Priester in andere Gestalten transformiert wurde, um auf diese Weise vergegenwärtigt werden zu können.

Nach Hegels Darstellung erhebt sich Laozi – der „alte Meister“ – auf die „erste Stufe“ des Philosophierens, indem er das unbestimmte „abstrakt Allgemeine“ zur Geltung bringt. Laozi und Hegel begeben sich sozusagen gemeinsam auf den Weg (Vernunft, dao, 道) zum „wahren Unendlichen“ und zu einer dialektischen spekulativen Mystik.

Oben wurde bereits dargestellt, dass die Wirklichkeit und Lebendigkeit des Tao wieder zum wirklichen, unmittelbaren Bewusstsein durch die Priester transformiert wurde.



Um dies konkreter zu erfassen, müssen hier noch einmal die entsprechenden Stellen der *Geschichtsphilosophie* betrachtet werden:

Von Lao-tse selbst sagen seine Anhänger, er sei Buddha, der als Mensch immerfort existierende Gott geworden. Die Hauptschrift von ihm haben wir noch, und in Tien ist sie übersetzt worden; ich habe sie selbst da gesehen. Eine Hauptstelle ist besonders häufig ausgezogen: „Ohne Namen ist Tao, das Prinzip des Himmels und der Erde; mit dem Namen ist es die Mutter des Universums. Mit Leidenschaften betrachtet man sie nur in ihrem unvollkommenen Zustande; wer sie erkennen will, muss ohne Leidenschaft sein.“ [Abschnitt bzw. Kapitel Nr. 1 des Daodejing.] – Die berühmte Stelle, die von den Älteren oft ausgezogen ist, ist diese [= Nr. 42 des Daodejing]: ‚Die Vernunft hat das Eine hervorgebracht; das Eine hat die Zwei hervorgebracht; und die Zwei hat die Drei hervorgebracht; und die Drei produziert die ganze Welt.‘ (Anspielung auf die Dreieinigkeit hat man darin finden wollen) [Hegel meint offenbar die in China missionierenden Jesuiten.]. ‚Das Universum ruht auf dem dunkeln Prinzip; das Universum umfasst das helle Prinzip‘ (oder auch: es wird von dem Äther umfasst; so kann man es umkehren, da die chinesische Sprache keine Bezeichnung des Kasus hat, die Worte vielmehr bloß nebeneinanderstehen). – Eine andere Stelle [= Nr. 14 des Daodejing]: ‚Derjenige, den ihr betrachtet und den ihr nicht seht – er nennt sich I; und du hörst ihn und hörst ihn nicht – und er heißt Hi; du suchst ihn mit der Hand und erreichst ihn nicht – und sein Name ist Wei. Du gehst ihm entgegen und siehst sein Haupt nicht; du gehst hinter ihm und siehst seinen Rücken nicht‘. Diese Unterschiede heißen ‚die Verkettung der Vernunft‘. Man hat natürlich bei der Anführung dieser Stelle an יהוה [= JHWH, hebräisch: Jahwe] und an den afrikanischen Königsnamen Juba erinnert, auch an Iovis [= Zeus]. Dieses I-hi-wei oder I-H-W weiter bedeute einen absoluten Abgrund und das Nichts: das Höchste, das Letzte, das Ursprüngliche, das Erste, der Ursprung aller Dinge ist das Nichts, das Leere, das ganz Unbestimmte (das abstrakt Allgemeine); es wird auch Tao [dào] die Vernunft genannt. Wenn die Griechen sagen, das Absolute ist das Eine, oder die Neueren, es ist das höchste Wesen, so sind auch hier alle Bestimmungen getilgt, und mit dem bloßen abstrakten Wesen hat man nichts als diese selbe Negation, nur affirmativ ausgesprochen. Ist das Philosophieren nun nicht weiter gekommen als zu solchen Ausdrücken, so steht es auf der ersten Stufe.(VGP I: 146f.)

Für Hegel ist das „dào“ im *Daodejing* die geistige substantielle „abstrakte Grundlage“, aber noch nicht das göttliche konkrete Subjekt, das sich selbst bestimmt. Dass die absolute Substanz als Subjekt und somit als sich selbst bestimmend begriffen werden müsse, legt Hegel auch in der Vorrede der „Phänomenologie des Geistes“ dar; hier wendet er sich indirekt vor allem gegen Spinozas Substanz-Philosophie, in der die Bestimmungen bzw. Prädikate (die Eigenschaften) der Substanz nur von außen

gleichsam angeheftet, affiziert werden. Dabei ist die Substanz nach Spinozas Definition „das, was in sich ist und durch sich begriffen wird“, *id quod in se est et per se concipitur*.<sup>64</sup>

Von dem „dào“ im Daodejing heißt es immer wieder, dass von ihm keine Namen, Prädikate, Definitionen etc. gegeben werden können. Andererseits werden immer wieder Bestimmungen vorgenommen. Zur Klärung könnte hier Hegels Unterscheidung zwischen den endlichen Verstandesbegriffen und den unendlichen Vernunftbegriffen beitragen: Die endlichen Verstandesbegriffe sind in der Tat dem unendlichen „dào“ unangemessen, so dass das „dào“ nicht begreifbar bzw. geheimnisvoll und nicht erkennbar ist. In diesem Sinne gebrauchen die Übersetzer das Wort „mystisch“. Aber sie kennen nicht die andere Bedeutung, die das Wort „mystisch“ hat. Gemäß dem Sprachgebrauch und der Lesart Hegels sind die unendlichen dialektischen und spekulativen Vernunftbegriffe, die durchaus geeignet sind, das unendliche „dào“ zu begreifen und zu erkennen, „mystisch“.<sup>65</sup>

Hegels unausgesprochene Kritik an dem gesellschaftlichen Leitbild des Daoismus könnte sich darauf beziehen, dass das gesellschaftliche Leitbild der Daoisten Laozi und bzw. Zhuangzi die *Stammesgesellschaft* ist. Denn nach der daoistischen Auffassung sollte das Leben in der Stammesgesellschaft einfach und friedlich sein, wobei ihre Mitglieder gleiche Beziehungen untereinander haben und in unmittelbarer Einheit mit der Natur leben. Insbesondere äußern sich die Daoisten lobend darüber, dass die Menschen dieser Gesellschaft kein Wissen von Gut und Böse hätten; sie stünden demnach auf einer Seite mit den unschuldigen, nämlich unzurechnungsfähigen Tieren, ähnlich wie Adam und Eva im „Paradies“ vor dem Sündenfall.

---

<sup>64</sup> Vgl. Spinoza: Ethik. Leipzig 1975, S. 23: „Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird; d.h. etwas, dessen Begriff nicht den Begriff eines andern Dinges nötig hat, um daraus gebildet zu werden.“

<sup>65</sup> Vgl. Enz III: § 453; VGP I: 100f. Vgl. Hierzu auch VGP II: 467; VGP III: 500; VPR II: 228 ff, 535.

Die Tugenden, welche die Daoisten an den Menschen der Stammesgesellschaften vor allem hervorheben, sind die Ruhe und die Gelassenheit. Sie werden als Übereinstimmung (Einklang) von „dao“ (道) und „de“ (德) gedeutet, wobei der Begriff „de“ die lebendige Kraft der Menschen bezeichnet.

Dem stammesgesellschaftlichen Leitbild der Daoisten steht entgegen, was Hegel ausführt: Erstens hatten die Menschen schon von Anfang an – schon im „Naturzustand“ – das Wissen von Gut und Böse und haben es nicht erst durch einen „Sündenfall“ erhalten. Dieses Wissen von Gut und Böse hat mit dem biblischen Sündenfall, also mit dem Heraustreten von Adam und Eva aus der paradiesischen Natur, nur insofern etwas zu tun, als die „natürliche Einheit“ mit der Natur aufgehoben wird. Die Entzweiung mit der Natur – mythisch gesprochen: das Essen vom Baum der Erkenntnis – ist jedoch für Hegel keine zufällige Affäre zweier Menschen, sondern die notwendige „ewige Geschichte des Menschen“ als geistiges Wesen. Dabei waren die ersten natürlichen Zustände, welche die Menschen im Interesse ihrer Selbstbestimmung negierten (bevor sie sich mit der Natur auf höherer Stufe wieder theoretisch und praktisch vereinigen, versöhnen), keine „paradiesischen“, friedvollen, sorgenfreien Zustände, sondern Zustände der „Rohheit, der Begierde, der Wildheit überhaupt.“<sup>66</sup>

Zweitens: Da die Arbeit in allen Gesellschaften, also auch in der Stammesgesellschaft, ein verändernder Eingriff in die Natur ist, herrschten in der Stammesgesellschaft noch nicht die Klassenkämpfe bzw. die unfriedlichen Beziehungen zwischen den Reichen und den Armen. Diese entstanden erst nach der Auflösung der Stammesgesellschaft in der Klassengesellschaft, also erst nachdem sich das Handwerk und der Handel entwickelt hatten, der Warenaustausch ausgedehnt wurde und der Staat gegründet worden war. Aber schon in der Stammesgesellschaft griffen die Menschen verändernd in die Natur ein, indem sie als nomadisierende Jäger und Sammler oder als sesshafte Bauern und Viehzüchter ihre Bedürfnisse nach Nahrung, Kleidung und Behausung befriedigten.

---

<sup>66</sup> Vgl. VPG: 44; vgl. Hierzu auch VPR I: 264f. sowie VPR II: 75 ff.

Hegel würde dementsprechend einwenden, dass die Menschen immer arbeiten und dabei in die Natur eingreifen, nämlich die Naturgesetze für ihre Zwecke und Bedürfnisse sozusagen umfunktionieren, so dass von einem „Nicht-Eingreifen“ (wu wei, 无为) nicht die Rede sein könnte. Es sei denn, darunter wird verstanden, dass bei der Aneignung der Natur durch die Arbeit die Naturgesetze unverändert bleiben. Das „Nicht-Eingreifen“ (wu wei) bedeutet aber nicht, dass auf jedes praktische Verändern verzichtet würde. Dies ergibt sich auch daraus, dass die Daoisten diejenigen Arbeiten und praktischen Veränderungen oder Handlungen zulassen und sogar preisen, welche mit dem einfachen Leben in der Stammesgesellschaft verbunden sind.

#### **5.2.4 Hegels Kritik am Buddhismus**

Hegel hat den Buddhismus als „die Versenkung in die Innerlichkeit“ und als das „Insichsein“ definiert. (VPR I: 374ff.) Im Buddhismus versuchen Buddha und seine Anhänger, sich über alles Endliche zu erheben, was „die Erhebung über die Begierde“ einschließt. (VPR I: 385.) Im „Nirwana“ ist der Mensch „nicht mehr dem Gewicht, der Krankheit, dem Alter unterworfen [ist], dem Tod; er ist anzusehen als Gott selbst, ist Buddha geworden.“ (VPR I: 387) Für Hegel spielt die Erhebung des Endlichen im Buddhismus eine zentrale Rolle. Er nennt diese Erhebung das „Vernichtetsein alles Besonderen“ oder das „Substantielle, wo alle Bestimmungen aufhören, kein Wille, keine Intelligenz ist.“ (VPR I: 385. VPG: 210f.)

Diese Substantialität, in der der Buddhist das Endliche, Besondere und Bestimmte untergehen lässt, ist nach Hegel die theoretische oder die intellektuelle Substantialität. (VPR I: 386f. VGP I: 167f.) Das bedeutet erstens: Praktisch und willentlich hat der Mensch weder sich selbst noch die gegenständlich-objektive Welt zu verändern und zu bilden; er kann aus sich nichts machen. Zweitens wird in dieser Substantialität die Subjektivität, Individualität und Persönlichkeit nicht aufgehoben, sondern – im

Medium der Vorstellung oder des Denkens – getilgt: „Eben jene intellektuelle Substantialität, die so in der Abstraktion bleibt, hat zu ihrer Existenz nur die subjektive Seele: es soll alles darin untergehen.“ (VGP I: 168.)

Was Hegel hier am Buddhismus als einseitig bemängelt, bemängelt er auch an der gesamten indischen Religion und Philosophie, denen er den Buddhismus systematisch zuordnet. Dass die allgemeine theoretische und intellektuelle Substantialität im Buddhismus bestimmend ist, bedeutet nach Hegel weiter: Das Absolute, Göttliche hat noch nicht die Form des Geistes oder des Gedankens, sondern die Form einer menschlichen Gestalt, und zwar die Gestalt des einzelnen verstorbenen Buddha und der einzelnen lebenden Lamas. Bei Buddha und den Lamas ist das Verehrte „nicht eben die Einzelheit des Subjekts, sondern das Allgemeine in ihm, welches bei den Tibetanern, Indern und den Asiaten überhaupt als das Durchwandernde betrachtet wird. Diese substantielle Einheit des Geistes kommt im Lama zur Anschauung, welcher nichts als die Gestalt ist, in der sich der Geist manifestiert.“ (VPG: 213.)

Der Versenkung in die abstrakte Innerlichkeit entspricht nach Hegel die buddhistische Vorstellung von der Seelenwanderung, wonach jede menschliche oder tierische „Gestaltung gleichgültig“, also beliebig und willkürlich ist. „Hier ist es nun, dass mit dieser Vorstellung sich wieder die Seite der Macht und der Zauberei verbindet und die Religion des Insichseins in den wildesten Aberglauben ausläuft. Das theoretische Verhältnis, weil es in sich eigentlich leer ist, schlägt in das praktische der Zauberei um.“ (VPR I: 389f.) Es gibt bei dieser Vermittlung den Priester, der die höchste Macht über die Natur innehat.

Außerdem sieht Hegel eine Entsprechung zwischen der Versenkung in die abstrakte Innerlichkeit der orientalischen Philosophie und Religion einerseits sowie andererseits der formalen Logik (speziell von Christian Wolff) und des „trockenen Verstandes“, also des Fehlens von Dialektik und Spekulation.<sup>67</sup> Spekulativ betrachtet ist „das

---

<sup>67</sup> Vgl. VGP I: 141.

Nichts, das die Buddhisten zum Prinzip von allem wie zum letzten Endzweck und Ziel von allem machen“ dieselbe Abstraktion wie das „reine Sein“; das Nichts bleibt also bezogen auf das Sein.<sup>68</sup>

Bezüglich der Vernichtung aller Gedanken im Bewusstsein durch den Buddhismus hätte Hegel sich allerdings die Frage stellen müssen, ob seine Voraussetzung – das dialektische Denken in Subjekt und Objekt, das er der Beurteilung des Buddhismus von vornherein zugrunde legt – dem Buddhismus überhaupt angemessen ist. Die Frage ist: Gibt es ein allgemeines Denken, das nicht im Begriff und auch nicht in der Sinnlichkeit auftreten kann und außerhalb der Dialektik sich vollzieht?

### **5.2.5 Hegels unausgesprochene Kritik an Mozi**

Hegel kannte den chinesischen Philosophen *Mozi* (Mo Di) nicht. Somit konnte er auch nicht dessen zentrale Theorie über „die allgemeine gegenseitige Liebe“ behandeln. Es lassen sich jedoch Hypothesen darüber formulieren, wie Hegel diese Theorie beurteilt hätte, wenn sie ihm zugänglich gewesen wäre. Die Voraussetzung solcher Hypothesen ist, dass berücksichtigt wird, welche Rolle in Hegels System die Liebe in der Familie und der Gesellschaft sowie in der Religion und der Kunst spielt. Zu berücksichtigen sind speziell auch Hegels Interpretationen der tragischen „Kollision der Liebe“ mit der individuellen „zufälligen Liebe“, die im „romantischen Ideal“ ihren Ursprung hat.

Mozi, der wahrscheinlich um 500 vor unserer Zeitrechnung lebte, als die Dschou-Dynastie zerfallen war und die Fürstentümer sich bekämpften, erblickte ähnlich wie sein Zeitgenosse Konfuzius in der Familie die Grundlage für eine friedliche und gerechte Gesellschaftsordnung. Aber während Konfuzius lehrt, dass die Rangunterschiede zwischen den Mitgliedern der Familie zu respektieren sind und

---

<sup>68</sup> Vgl. Enz I: § 86; VPG: 210 f.

dass nach dem Muster der Familie auch die hierarchischen Ordnungen in der Gesellschaft und im Staat zu befestigen sind, welche vermittels der Riten verinnerlicht werden sollen, legt Mozi dar, dass sich alle Menschen wie Familienmitglieder bzw. Verwandte anerkennen sollen, ohne dass die Rangunterschiede bzw. Hierarchien dabei eine Rolle spielen. Das heißt: Nach dem Entwurf von Mozi soll die „allgemeine gegenseitige Liebe der Menschen“ (*jian xiang ai* 兼相爱) die Grundlage des Zusammenlebens der Menschen in allen Bereichen bilden. Hegels Kritik könnte sich auf die folgenden beiden Punkte zuspitzen:

Erstens: Hegel stimmt mit Mozius überein, wenn er feststellt, dass in China der „Familiengeist“ herrsche. Diesen definiert er als „die unmittelbare Einheit des substantiellen Geistes und des Individuellen.“ (VPG: 152.) Konkreter sagt er: „die Substanz ist unmittelbar ein Subjekt, der Kaiser, dessen Gesetz die Gesinnung ausmacht.“ (VPG: 152f.) Aber wenn Hegel behauptet, der chinesische Staat beruhe allein auf dem Familiengeist, dann ist diese Behauptung nicht haltbar, denn nach der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zwischen Bauern, Handwerkern und Kaufleuten beruhte der Staat in China um 500 vor unserer Zeitrechnung auch auf deren spezifischen Bedürfnissen und Interessen.

Dass auch der patriarchalische Staat schon der „Übergang“ von der Familie zu Stamm und Volk sowie zu komplexen staatlichen Verhältnissen war, stellt Hegel an anderer Stelle selbst fest. Dieser Übergang schloss ein, dass die Subjekte das Bewusstsein der (relativ) selbständigen Persönlichkeit erlangen konnten und dazu befähigt wurden, eine friedliche und gerechte Ordnung zu gestalten. Mit dieser Annahme steht Hegel implizit im Gegensatz zu Mozi, denn für diesen ist die auf der Empfindung beruhende Familienpietät offensichtlich die einzige Bedingung der friedlichen und gerechten Ordnung.

Das patriarchalische Verhältnis ist der Zustand eines Übergangs, in welchem die Familie bereits zu einem Stamme oder Volke gediehen ist und das Band daher bereits aufgehört hat, nur ein Band der Liebe und des Zutrauens zu sein, und zu einem Zusammenhange des Dienstes geworden ist [...] Der Geist der Familie,

die Penaten sind ebenso ein substantielles Wesen als der Geist eines Volkes im Staate [...] Aber diese Einheit ist in der Familie wesentlich eine empfundene, innerhalb der Naturweise steckenbleibende. Die Pietät der Familie ist von dem Staate aufs höchste zu respektieren [...] Die Erweiterung der Familie aber zu einem patriarchalischen Ganzen geht über das Band der Blutsverwandtschaft, die Naturseiten der Grundlage hinaus, und jenseits dieser müssen die Individuen in den Stand der Persönlichkeit treten. (VPG: 60f.)

Auf die Familienliebe, die Mozi im Sinn hat, trifft zu, was Hegel von ihr im Allgemeinen sagt: „Liebe heißt überhaupt das Bewusstsein meiner Einheit mit einem anderen [...] Die Liebe ist aber Empfindung, das heißt die Sittlichkeit in Form des Natürlichen, so dass ich für mich nicht isoliert bin, sondern mein Selbstbewusstsein nur als Aufhebung meines Fürsichseins gewinne.“ (GPR: § 158, Zusatz.) Die einzigartige, persönliche, singuläre Liebe wird allerdings erst mit dem „romantischen Ideal“ geboren. Hegel hebt dies hervor und betont auch die Schranken des „romantischen Ideals“:

Zugleich aber hat die romantische Liebe auch ihre Schranke. Was nämlich ihrem Inhalt abgeht, ist die an und für sich seiende Allgemeinheit. Sie ist nur die persönliche Empfindung des einzelnen Subjekts, die sich nicht mit den ewigen Interessen und dem objektiven Gehalt des menschlichen Daseins, [...] sondern mit dem eigenen Selbst erfüllt zeigt, dass die Empfindung widerspiegelt von einem anderen Selbst, zurückempfangen will [...]. In der romantischen Liebe aber dreht sich alles nur darum, dass dieser gerade diese, diese diesen liebt. (VÄ II: 188ff.)

Mozius hat die „allgemeine gegenseitige Liebe der Menschen“ (jian xiang ai 兼相爱) als die Grundlage einer gerechten und friedlichen gesellschaftlichen Ordnung angesehen. Hegel kritisiert aber gerade diejenige Liebe als inhaltsarme und geistlose Menschenliebe, die dazu führt, dass die Liebenden „nicht umhinkönnen, idealische Forderungen, Tugenden gegen ein Gedankending aufzustellen, um in solchen gedachten Objekten recht prächtig zu erscheinen, da ihre Wirklichkeit so arm ist.“ (FRÜ: 362.) Die Nächstenliebe hat für Hegel einen höheren Rang als die allgemeine Menschenliebe. Diese Liebe bezieht sich auf einzelne Menschen; sie lässt also die allgemeinen gesellschaftlichen Strukturen bzw. die allgemeinen Ursachen speziell der gesellschaftlichen Krisen und der Ungerechtigkeiten unverändert bestehen.



Der affirmative einseitige Ansatz bei der Liebe und bei anderen individuellen Einstellungen – einschließlich des Appells an das Gewissen des Einzelnen – ist typisch für bestimmte Soziallehren.

Zweitens: Mozi spricht ständig davon, dass der Himmel einen „Willen“ habe und etwas „wünsche“ oder „hasse“. Was der Himmel vor allem „wünscht“, ist demnach, dass die Menschen die „allgemeine gegenseitige Liebe“ praktizieren. Hiermit vermenschlicht bzw. personifiziert Mozius den Himmel in mythischer Weise, obwohl zu seinen Lebzeiten (um 500 v. Chr.) der religiöse Mythos mit seinen anthropomorphen Projektionen, die für die Shang-Dynastie (1500–1050 v. Chr.) charakteristisch waren, durch die philosophisch-rationale Betrachtung des Himmels schon weitgehend ersetzt war. Dementsprechend trat im Verlauf dieser Entmythologisierung das Wort „Tian“ (der Himmel, 天) an die Stelle des Wortes „Shangdi“ (der höchste Gott oder der Gott in der Höhe, 上帝). Hieran zeigt sich, wie Wolfgang Bauer sagt, dass

der Himmelskult, der für den chinesischen Staatskult, aber auch generell für die chinesische Philosophie grundlegende Bedeutung gewinnen sollte, sich erst sekundär herausbildete [zum Staatskult wurde der Himmelskult seit der Han-Dynastie, 206 v. Chr.–220 n. Chr.]; vielleicht geschah das tatsächlich, wie oft behauptet worden ist, endgültig erst unter dem Einfluss der Zhou-Stämme, die vom Westen her in China eindringen und um 1050 v. Chr. die Shang stürzten, um ihre eigene Dynastie aufzurichten. Und drittens zeigt diese Bedeutungsentwicklung von Tien einen klaren Trend vom Religiösen zum Rationalen, der für die Herausbildung der Philosophie entscheidend gewesen ist; denn hier wurde offensichtlich nicht etwa der ‚Himmel‘ vergöttlicht, sondern umgekehrt ein Gott zu dem viel neutraleren, distanzierteren Begriff ‚Himmel‘ ‚heruntersäkularisiert‘. (WBC: 43)

Die Folgerung daraus ist: wenn Hegel Mozius’ Theorien gekannt hätte, würde er wahrscheinlich keinen Grund dafür gesehen haben, dessen mythisch-religiösen Anthropomorphismus aufzugreifen, da dieser durch die geschichtliche Entwicklung bereits negiert worden war – und zwar ohne dass er eine positive Seite aufzuweisen hätte. Das philosophische Interesse Hegels gilt generell dem, was innerhalb der (realen und philosophischen) Geschichte sowohl negativ als auch positiv ist und somit

aufgehoben worden ist oder künftig aufhebbar sein könnte. Dazu gehören Mozius' Anthropomorphismen kaum, wohl aber Mozius' Theorien über die Liebe und über die Möglichkeiten zur Verhinderung von Kriegen.

## 6. Ein Ausblick auf die Zeit nach Hegel

Hegels Darstellung setzt voraus, dass Chinas Geschichte in bestimmter Weise statisch war, dass nämlich bestimmte gesellschaftliche Strukturen relativ *unverändert* blieben. Im Gegensatz dazu nimmt der Sinologe Herbert Franke an, dass China *eine bewegte Geschichte* hatte:

Dieses von den konfuzianischen Gelehrten und Literaten entworfene Bild würde mit allen seinen Vereinfachungen und tendenziösen Zügen von der jungen europäischen Chinawissenschaft übernommen. Es hat dazu geführt, dass man, wie es Herder und Hegel taten, China als das Land ewigen Stillstands ansah, als eine Nation ohne eigentliche Geschichte [...] Der Durchbruch zu einer neuen, vertieften, historisch-kritischen Sicht Chinas geht zeitlich fast parallel mit dem Verfall des einheimischen Chinabildes unter dem Eindruck der oft so unglücklich verlaufenden Begegnung Chinas mit dem Westen insbesondere seit 1840 [...] Es bedeutete einen tiefen Einschnitt in der akademischen Tradition Europas, als Edouard Chavannes (1865-1918), der Lehrer Granets, im Jahre 1899 in Paris über chinesische Geschichte zu lesen begann und zu zeigen vermochte, dass sich der so monolithisch anmutenden Tradition Chinas eine echte, bewegte Geschichte verbirgt.<sup>69</sup>

Franke nimmt an, dass zu dieser „bewegten Geschichte“ unter anderem gehören: die Wechsel der Dynastien, die Blüte und der Niedergang des Buddhismus, die verschiedenen Formen des Konfuzianismus und des Neokonfuzianismus, die Bücherverbrennung<sup>70</sup> und nicht zuletzt die Kriege und Bürgerkriege, besonders der *Taiping* Aufstand (1850 bis 1864) – der größte Bürgerkrieg der Weltgeschichte, dem mehr Menschen zum Opfer fielen als im 2. Weltkrieg. Während dieses Aufstandes (der angeführt wurde von einem zum Christentum konvertierten Mystiker namens *Hong Xiuquan*, der dreimal durch die konfuzianischen Examina gefallen war und danach erkrankte und Halluzinationen hatte) sahen sich die europäischen Invasoren mehr gefährdet durch die drogenfeindlichen Taiping als durch den Kaiser, weshalb sie diesen im Kampf gegen die Taiping unterstützen.

---

<sup>69</sup> Marcel Granet: das chinesische Denken: Inhalt, Form, Charakter (La pensée chinoise), mit einem Vorwort von Herbert Franke. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985, S. 8.

<sup>70</sup> Vgl. VPG: 151. Hegel hat in Geschichtsphilosophie die Bücherverbrennung auch erwähnt.

## 6.1 Wolfgang Bauers China-Rezeption und deren Bezug auf Hegel

Trotz dieser bewegten Geschichte lässt sich kaum bestreiten, dass Chinas Geschichte in bestimmter Weise statisch war, dass nämlich bestimmte gesellschaftliche Strukturen relativ unverändert blieben. Zu diesem Punkt hat der Sinologe *Wolfgang Bauer* in seiner *Geschichte der chinesischen Philosophie* dargestellt, dass es:

tatsächlich einige Grundmomente in der geographisch-geschichtlichen Umgebung der chinesischen Philosophen gegeben hat, die ihr Denken sowohl bei ihren Fragestellungen als auch bei ihren[...] Problemlösungen wesentlich mitbestimmten. Sie waren allesamt von statischer Natur, d. h. also weitgehend bis in die Moderne hinein unveränderlich wirksam, was ihre Bedeutung für den Gesamtcharakter der chinesischen Philosophie über alle Perioden hinweg nahelegt. (WBC: 26f.)

Bauer hat vier solcher statischen *geographisch-sozialen Grundvoraussetzungen* der chinesischen Philosophie markiert: (WBC: 26ff.)

I. Die Tatsache, dass China „bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts nahezu reines Bauernland gewesen ist.“

II. Die „patriarchalische Familie“ galt als „Abbild einer höheren Ordnung, nämlich des Verhältnisses zwischen Himmel und Erde“ und bildete eine „hierarchische Grundstruktur“.

III. Die „Wasserwirtschaft in Gestalt von Wasserbau und Bewässerung, die beide die Koordination großer Menschenmassen erfordern, um erfolgreich zu sein.“ Darauf habe „erstmal 1931 K. A. Wittfogel hingewiesen“, und zwar „in seinem auch heute noch lesenswerten Buch, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*“.


IV. Die „kontinentale Lage Chinas“, „durch Meere und Gebirge ungewöhnlich isoliert. Trotzdem gab es natürlich auch offene Stellen, wie namentlich im Nordwesten, wo die Seidenstraßen einmündeten [...] Aber diese Durchlässe waren vergleichsweise eng und nicht selten verbarrikadiert – am monumentalsten durch die Große Mauer.“

Man kann sehen, dass W. Bauer und Hegel in ähnlicher Weise den Himmel als Ausgangspunkt der chinesischen Religion befürworteten. Bauer deutet das alte

Schriftzeichen für Himmel (Tian) „als ein riesenhaftes Wesen mit großem (und daher aufs Übernatürliche hinweisenden) Haupt: 天.“ Die heute geläufige und nahezu beim ersten Auftreten auch bereits nachweisbare Bedeutung dieses Wortes ist dann allerdings „Himmel“, und zwar sowohl im kultischen als auch (wenngleich erst allmählich) im physikalischen Sinn, nämlich beispielsweise der Ort, von dem der Regen kommt.“ (WBC: 43.)

Was Hegel am Begriff des Himmels allerdings noch vermisst, ist die dialektische Bewegung des Begriffs. Er will darauf hinweisen, dass die Natürlichkeit durch die Geistigkeit abgestreift wird und der Himmel sich somit zur konkreten Bestimmung erheben kann. Da der Himmel in der Abstraktion der Unbestimmtheit stehenbleiben muss, ist er aber für Hegel weder ein natürliches Wesen noch ein geistiges Wesen, sondern die leere Substanz.

In der *Religionsphilosophie* und *Geschichtsphilosophie* wurde der Himmel in Gestalt von *Shangdi* zwar deutlich ausgesprochen<sup>71</sup>, aber wie der Himmel als Naturreligion mit dem patriarchalischen Ahnenkult zusammenhängt, hat Hegel nicht erklärt. Er überträgt nur das patriarchalische Prinzip von der Familie auf den Staat. Die *Schen* hält Hegel nur für Seelen der natürlichen Dinge, die als tote Ahnen zu verehren sind. Meines Erachtens sollte Hegel die verschiedenen Traditionslinien des Himmels und *Shangdi* näher eingehen. Meiner Meinung nach könnte es zwar hier der Zusammenhang vom *Shangdi* (Höchster Gott oder Gott in der Höhe) und Himmel als Maß, oder als Wesenheit ersichtlich bestehen, aber wie die beiden per se in der Geschichtsentwicklung entstanden haben, muss es noch tiefer unter spezieller Thematik geforscht werden.

Bauer hat den Himmel (Tian) und *shangdi* als zwei verschiedene Traditionslinien interpretiert. Das Wort *Shangdi* (上帝, ) , *shang* ist für oben, *di* ist für einen vergotteten Ahn. „*Shangdi* war also die oberste Autorität, an die man sich um Rat und Hilfe wenden konnte und auch tatsächlich wandte; der Name besagt noch keineswegs, dass man ihn sich als im Himmel thronend vorstellte.“ (WBC: 42) Außerdem erklärt Bauer von *Shangdi* seine Interpretation damit, dass das Aussehen der Geister in der vielfältigen Geistesphäre hierarchisch strukturiert vorgestellt wurde, „wobei die Stränge der Ahnen- und der Naturgeister miteinander verknüpft sein konnten und die Ahnen der

---

<sup>71</sup> Vgl. V 12: 157ff.

eigenen Familie natürlich grundsätzlich als wohlwollend angesehen wurden.“ (WBC: 42.)

Bauer sagt weiter, dass das Wort in der Bedeutungsentwicklung mit dem Wort *Shangdi* „in Konkurrenz trat und es verdrängte, ist in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich: Dies zeigt erstens, dass Naturgeister und menschliche Ahnengeister sich nur unter einer ursprünglich anthropomorph vorgestellten und dann doch als „Himmel“ bezeichneten Wesenheit gleichermaßen gut einordnen ließen.“ (WBC: 43) Er , dass der Himmelskult als der Staatskult zwar die Grundlage für chinesische Philosophie , sich aber sich sekundär herausbildete, weil die Bedeutung von *Tian*, Himmel sich von der Religiosität zur Rationalität in der Geschichtsentwicklung geändert hat. In diesem Sinne wurde der Himmel nicht mehr als vergöttlichter Himmel, sondern ein solcher Gott erfasst, der „zu dem viel neutraleren, distanzierteren Begriff „Himmel“ „heruntersäkularisiert“ ist.“ (WBC: 43.) Das heißt, an die Stelle des göttlichen Wesens (*shangdi*) trat der Himmel (*tian*), und an die Stelle der Orakelpriester traten zur Zeit der Zhou-Dynastie der König und die Verwaltungsbeamten.

W. Bauers Interpretation kann als eine wichtige Ergänzung zu Hegels Interpretation angesehen werden; ihre Betrachtung ist ähnlich: das göttliche Wesen verwandelt sich in den Himmel bzw. die allgemeine Substanz und wird in ethisch-moralischer Weise säkularisiert, so dass sie sich zur Ausübung der Herrschaft eignet.

## **6.2 Kritik an der asiatischen Produktionsweise: von Hegel zu Karl Marx**

Wie dargestellt, bleiben die gesellschaftlichen Strukturen in China, die in den bäuerlichen Dorfgemeinschaften wurzelten, relativ unverändert. Dies ist die Voraussetzung für Marx Theorie der asiatischen Produktweise.

Marx stellt die asiatische Produktionsweise hauptsächlich in den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* dar, und zwar in dem Kapitel über die „Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen.“ (MEW 42: 383ff.)

Demnach basiert die asiatische Produktionsweise – wie die vorangegangene primitive, ursprüngliche, urkommunistische Produktionsweise der Familien und Stämme (die Gentilordnung) – auf der gemeinsamen Arbeit und dem kollektiven Eigentum. Das Privateigentum existiert also noch nicht, denn dieses bedingt, dass die Individuen abgegrenzt voneinander und somit isoliert produzieren.

Über die Dorfgemeinden erhebt sich eine *zentrale Gewalt*, deren Funktion es ist, die vielen einzelnen Gemeinden zusammenzufassen und die Aufgaben durchzuführen, hauptsächlich die *Regulierung und Nutzung der Flüsse* sowie die Kriegsführung. Die zentrale verselbständigte Gewalt nimmt die Form der Despotie an. In dieser Weise differenziert sich die Gesellschaft in eine „zusammenfassende Einheit“ bzw. in staatliche „höhere Eigentümer“ einerseits und in die arbeitenden unteren Einheiten (Kollektive) andererseits.

Diese Hierarchie ist mit der Ausbeutung von Menschen durch Menschen verbunden, denn die Bauern und Handwerker der unteren Gemeinden sind dem Despoten und seinen Beamten (sozusagen dem Verwaltungsapparat oder der Bürokratie) unterworfen und müssen Tribute, Abgaben und militärische Dienstleistungen erbringen.

Das heißt: die herrschenden Despoten und ihre Beamten eignen sich das Mehrprodukt der Mehrarbeit (Surplusarbeit) an, die über die Erhaltung der Arbeitenden hinausgeht bzw. zur Erhaltung nicht notwendig ist; insofern hat der despotische Staat die *Funktion* einer Klasse. Ansonsten beinhaltet der Begriff der Klasse nach Marx etwas anderes, nämlich, dass die Herrschenden direkt verfügen über die Produktionsmittel.

Dieser asiatische Staat und die Ausbeutung der Gemeinden ändern also insofern nichts an den ursprünglichen Eigentumsverhältnissen, als die Erde – der Grund und Boden – weiter Gemeindeeigentum bzw. kollektives, genossenschaftliches Eigentum bleibt (wenn auch der Staat, die „obere Gemeinde“, die sich das Produkt der Mehrarbeit aneignet, der oberste Eigentümer ist oder als solcher auftritt).

Dementsprechend werden die arbeitenden Individuen nicht direkt unterdrückt wie die Leibeigenen in der feudalistischen Gesellschaft, sondern indirekt, d. h. als Mitglieder der „Gemeinde“, also des genossenschaftlichen Dorf-Kollektivs. Die Beherrschten sind hier nicht persönlich abhängig von einem einzelnen Feudalherren, dessen Grundbesitz sein Privateigentum ist.

In der asiatischen Despotie haben die Unterworfenen den allgemeinen Status von „Sklaven“ (wie Marx sich ausdrückt). Sie sind aber keine Sklaven im eigentlichen Sinn des Wortes; solche Sklaven – sprachbegabte „belebte Werkzeuge“ (Aristoteles), wie sie der Krieg lieferte – werden in der asiatischen Despotie nur in geringer Zahl angewandt. (Auf die Ursache dafür geht Marx hier nicht ein; eventuell ist sie darin zu suchen, dass die Produktion resp. die Mehrarbeit nur wenig gesteigert wurde.)

Die Händler sind Staatsbeamte, die am Tausch von Gebrauchswerten, also nicht an der Geldvermehrung interessiert sind. Die Städte sind keine Zentren des Handels wie im europäischen Mittelalter:

„Die gemeinschaftlichen Bedingungen der wirklichen Aneignung durch die Arbeit, Wasserleitungen, sehr wichtig bei den asiatischen Völkern, Kommunikationsmittel etc. erscheinen dann als Werk der höheren Einheit – der über den kleinen Gemeinden schwebenden despotischen Regierung. Die eigentlichen Städte bilden sich hier neben den Dörfern bloß da, wo besonders günstiger Punkt für auswärtigen Handel oder wo das Staatsoberhaupt und seine Satrapen ihre Revenu (Surplusprodukt) austauschen gegen Arbeit[...]“ (MEW 42: 386.)

Zu den Verhältnissen vom Staat und Stadt hat Karl Marx weiter über den Unterschied zwischen Europa und Asien ausgesprochen:

Da der Patrizier [bei den Römern] im höhern Grad das Gemeinwesen repräsentiert, ist er der possessor [Besitzer] des *ager publicus* [Gemeindeland] und benutzt ihn durch seine Klienten etc. (eignet ihn sich auch nach und nach an). Die germanische Gemeinde konzentriert sich nicht in der Stadt; durch welche bloße Konzentration – der Stadt als Zentrum des Landlebens, dem Wohnsitz der Landarbeiter, wie ebenso dem Zentrum der Kriegführung – die Gemeinde als



solche nun eine äußerliche Existenz besitzt, unterschieden von der des einzelnen. Die klassische [griechische und römische] alte Geschichte ist Stadtgeschichte, aber von Städten, gegründet auf Grundeigentum und Agrikultur; die asiatische Geschichte ist eine Art indifferenter Einheit von Stadt und Land; (die eigentlich großen Städte sind bloß als fürstliche Lager hier zu betrachten, als Superfötation [Überlagerung, wörtlich: „Überbefruchtung“] über die eigentlich ökonomische Konstruktion); das Mittelalter (germanische Zeit) geht vom Land als Sitz der Geschichte aus, deren Fortentwicklung dann im Gegensatz von Stadt und Land vor sich geht; die moderne Geschichte ist Verstädterung des Landes, nicht wie bei den Antiken Verländlichung der Stadt.“ (MEW 42: 390 f.)

Der Satz von Marx „die asiatische Geschichte ist eine Art indifferenter Einheit von Stadt und Land“ könnte ein Schlüssel zum Verständnis der Statik der chinesischen Geschichte sein. Zunächst beinhaltet er, dass die chinesische Stadt – im Gegensatz zur Stadt im mittelalterlichen Europa – nicht zum Zentrum von Handwerk und Manufaktur wurde, die mit dem Handel verbunden gewesen wäre. Das heißt: das Handwerk separierte und konzentrierte sich nicht, sondern blieb mit der dörflichen Arbeit verbunden; es war häusliches Handwerk; die Handwerker blieben sozusagen „Heimwerker“.

Diese für die asiatische Produktionsweise typische Einheit von Stadt und Land wurde auch im Feudalismus nicht aufgelöst. Der Feudalismus entwickelte sich in China spätestens seit der Gründung des Kaiserreichs durch die Qin Dynastie, 221 - 208 v. Chr. Außerdem wurde die Landbevölkerung nicht von Grund und Boden vertrieben wie in Europa, als hier seit Ende des 15. Jahrhunderts die ursprüngliche Akkumulation des Kapitals etappenweise erfolgte. China scheint (nicht zuletzt wegen seiner Größe) eine Autarkie besessen zu haben, die es nicht erforderlich machte, die Produktivität in qualitativ neuer Weise, nämlich auf kapitalistische Art und Weise, zu steigern. Folglich gab es keine kapitalistische Expansion, die zu einer Ausdehnung mit dem Resultat der Überdehnung hätte führen können, was die für China charakteristische „Statik“ beseitigt hätte.

## **Anhang: Ein Blick auf Hegels Einordnung der Philosophen und Vorphilosophen nach ihren Lebensumständen in den verschiedenen Epochen der geschichtlichen Entwicklung**

Laut Hegels *Geschichtsphilosophie* in Werken der Suhrkamp-Ausgabe können die Philosophen vom Altertum bis in Hegels Gegenwart als selbständige Individuen nach folgenden unterschiedlichen Entwicklungsstufen eingeteilt werden:

In der Epoche der frühen patriarchalischen Gesellschaft Chinas sind es die Orakelpriester mit ihren Ratschlägen für die Herrscher und die Schamanen (Tänzer) und mit ihrem (Regen-)Zauber, die als Vorphilosophen gelten können.

Dazu sagt Wolfgang Bauer: „Schamanen haben in der chinesischen Kultur – bis in die Gegenwart hinein – eine nicht unwichtige Rolle gespielt, bei der Geisterbannung und Geisterbeschwörung und anderen magischen Handlungen der verschiedensten Art [...] Sie stehen heute der daoistischen ‚Volksreligion‘ nahe, und so ist es vielleicht auch nicht allzu abwegig, dass sie von manchen Gelehrten als *die Vorläufer der Daoisten* angesehen wurden, ebenso wie die Orakelpriester in mancher Hinsicht als *die Vorläufer der Konfuzianer*.“ (WBC: 40f.)

Hegel ordnet die Philosophen nach ihren Lebensumständen dem Altertum, dem Mittelalter und der modernen Welt zu:

*Im Altertum* (sowohl in China als auch in Griechenland): „Gesetzgeber“, „Berater“ und „selbständige Weise“ – dies sind „plastische Individuen“, die „ganz von dem Inneren bestimmt“ sind. (Die griechischen „sieben Weisen“ – darunter Solon und Thales – sind für Hegel „weder Weise noch Philosophen, sondern verständige Männer.“) (VGP I: 180ff.)

*Im Mittelalter:* Mönche und andere Geistliche, die in Ständen organisiert sind.

*In „der modernen Welt“* (gekennzeichnet durch die „wesentliche Macht“ des „allgemeinen verständigen Zusammenhangs“): Staatsbeamte, die in „bürgerlichen Verhältnissen“ leben; sie können „das Äußerliche“ – insbesondere ihre materielle Versorgung – „der äußerlichen Ordnung überlassen“.

Am Ende stellt sich die Frage, zu welcher Kategorie hier die wissenschaftlich qualifizierten Beamten der chinesischen Kaiserzeit gehören, deren Tätigkeit Hegel in seiner *Geschichtsphilosophie* ausführlich behandelt.

## Siglen

### Hegel-Ausgaben:

<b>GW</b>	G.W.F. Hegel: Gesammelte Werke. Hg. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Hamburg 1968 ff.
<b>TW</b>	G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ediert von E. Moldenhauer und K.-M. Michel. Frankfurt a. M. 1976. [Theorie-Werkausgabe]
<b>V</b>	G.W.F. Hegel: Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Hamburg. Felix Meiner Verlag. 1983-2007.

### Hegel-Texte:

<b>DFS</b>	Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801) – TW 2, S.9-138.
<b>Enz I</b>	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830) – TW 8
<b>Enz II</b>	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830) – TW 9
<b>Enz III</b>	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830) – TW 10
<b>FRÜ</b>	Frühe Schriften – TW 1
<b>GPR</b>	Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (1820) – TW 7.

- GW 13** Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817). Unter Mitarbeit von Hans-Christian Lucas † und Udo Rameil Hg. von Wolfgang Bonsiepen und Klaus Grotzsch. 2001.
- GW 18** Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831) Herausgegeben von Walter Jaeschke. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Gesammelte Werke (GW) 18. 1995
- GW 26** G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. – GW 26,1: Nachschriften zu den Kollegien 1817/18, 1818/19 und 1819/20. Hg. von Dirk Felgenhauer. 2014.– GW 26,2: Nachschriften zu den Kollegien 1821/22 und 1822/23. Hg. von Klaus Grotzsch. 2015.– GW 26,3: Nachschriften zu den Kollegien 1824/25 und 1831. Hg. von Klaus Grotzsch. 2015.
- GW 27** G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte.– GW 27,1: Nachschriften zum Kolleg 1822/23. Hg. von Bernadette Collenberg-Plotnikov. 2015.
- ILT Band 4** G.W.F. Hegel: Philosophie des Rechts. Nach dem Vortrage des Herrn Prof. Hegel im Winter 1824/25 Berlin. Vorlesungsnachschrift K. G. v. Griesheim. In: Ilting, Karl-Heinz (Hg.), Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831. Band 4. Stuttgart Bad Cannstatt 1974.
- Logik I** Wissenschaft der Logik I – TW 5.
- Logik II** Wissenschaft der Logik II – TW 6.
- NHS** Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817 – TW 4.

<b>PR</b>	G.W.F. Hegel: Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift. Hg. von Henrich, Dieter. Frankfurt am Main 1983.
<b>VÄ II</b>	Vorlesung über die Ästhetik II – TW 14.
<b>V 4a</b>	Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 2. Die bestimmte Religion. In zwei Bänden: Textband (a), Anhang (b) Herausgegeben von Jaeschke, Walter Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte 04. 1985.
<b>V 12</b>	Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Berlin 1822/23. Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler. Herausgegeben von Brehmer, Karl und Ilting, Karl-Heinz und Seelmann, Hoo Nam Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte 12. 1996.
<b>VGP I</b>	Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 1. – TW 18.
<b>VGP II</b>	Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 2. – TW 19.
<b>VGP III</b>	Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 3. – TW 20.
<b>VPG</b>	Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte – TW 12.
<b>VPR I</b>	Vorlesungen über die Philosophie der Religion I – TW 16.
<b>VPR II</b>	Vorlesungen über die Philosophie der Religion II – TW 17.

Kant-Texte:

**KRV** Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Jens Timmermann (Hg.). Felix Meiner Verlag 2010.

Andere Literaturquellen:

**MEL** *Marx-Engels-Lexikon: Von Abstraktion bis Zirkulation*, Hg. Konrad Lotter, Reinhard Meiners, Elmar Treptow. PapyRossa Verlagsges, 2013.

**MEW** Karl Marx / Friedrich Engels: Werke. Hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin 1956ff.

**MEW 42** MEW. Band 42. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. 1983.

**WBC** Wolfgang Bauer: Geschichte der chinesischen Philosophie, C.H. Beck Verlag, 2001.

## Literaturverzeichnis

Arndt, Andreas / Iber, Christian (Hg.): Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven. Akademie Verlag 2000.

Arndt, Andreas / Iber, Christian (Hg.): Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss. Akademie Verlag 2006.

Bauer, Wolfgang: China und die Hoffnung auf Glück – Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas. Deutscher Taschenbuch Verlag 1974.

Bauer, Wolfgang: China und die Fremden. 3000 Jahre Auseinandersetzung in Krieg und Frieden. C.H. Beck 1988.

Bergés, Alfredo: Der freie Wille als Rechtsprinzip: Untersuchungen zur Grundlegung des Rechts bei Hobbes und Hegel. Felix Meiner Verlag 2012.

Caspers, Britta: 'Schuld' im Kontext der Handlungslehre Hegels. Felix Meiner Verlag 2012.

Cobben, Paul / Cruysberghs, Paul / de Vos, Lu / Jonkers, Peter (Hg.): Hegel-Lexikon. WBG 2006.

De Vos, Lu: Die Logik der Hegelschen Rechtsphilosophie: eine Vermutung. HS 16 (1981), 99-121.

Duffy, Simon: The Logic of Expression: Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze. Ashgate New Critical Thinking in Philosophy 2006.

Ebrey, Patricia Buckley: China: eine illustrierte Geschichte. Campus-Verlag 1996.

Fulda, Hans Friedrich / Henrich, Dieter (Hg.): Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Suhrkamp Verlag 1973.

Fulda, Hans Friedrich: Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Henrich, Dieter / Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik. Stuttgart 1982, 393-427.

Granet, Marcel: das chinesische Denken. Suhrkamp Verlag 1985.



- Giordano, Diego: The Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Religion (1821-1831) Sources and critical Editions from Marheineke to Jaeschke. In: Kriterion, Belo Horizonte, No. 123, Jun./2011, 75-88.
- Henrich, Dieter: Hegel im Kontext. Suhrkamp Verlag 2010.
- Henrich, Dieter (Hg.): Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion. (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung). Klett-Cotta Verlag 1986.
- Henrich, Dieter: Logische Form und reale Totalität. Über die Begriffsform von Hegels eigentlichem Staatsbegriff. In: Henrich, Dieter / Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik. Stuttgart 1982, 428-450.
- Henrich, Dieter: Anfang und Methode der Logik. In: Hegel-Studien Beiheft 1 (Heidelberger Hegel-Tage 1962), 19-35.
- Hübner, Henriette: Dialektik als philosophische Theorie der Selbstorganisation: Hegel und Marx in aktuellen Auseinandersetzungen. Lit Verlag 2015.
- Ilting, Karl-Heinz: Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewusstseins der Freiheit. In: Henrich, Dieter / Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik. Stuttgart 1982, 225-254.
- Ilting, Karl-Heinz (Hg.): G.W.F Hegel: Religionsphilosophie. Band I: Die Vorlesung von 1821. Bibliopolis 1978.
- Ilting, Karl-Heinz: Zur Genese der Hegelschen „Rechtsphilosophie“. In: Philosophische Rundschau, Vol. 30, No. 3/4 (1983), 161-209.
- Jäger, Henrik (Hg.): Zhuangzi: Mit den passenden Schuhen vergißt man die Füße. J.H. Röll Verlag 2012.
- Jäger, Henrik (Hg.): Menzius: Den Menschen gerecht – Ein Menzius-Lesebuch. Ammann Verlag 2010.
- Jaeschke, Walter: Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule. Stuttgart / Weimar 2003.
- Jaeschke, Walter: Das Selbstbewußtsein des Bewußtseins, in: Thomas Sören Hoffmann (Hg.) Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der "Phänomenologie des Geistes" aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums. 2009. 15-30.
- Jaeschke, Walter: Die Religionsphilosophie Hegels. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.

- Jaeschke, Walter: Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels, Frommann-Holzboog Verlag 1986.
- Jaeschke, Walter: Die Geschichtlichkeit der Geschichte. In: Hegel-Jahrbuch 1995. 363-373.
- Jaeschke, Walter: Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen. In: Hegel-Studien 13 (1978). 85-117.
- Kubin, Wolfgang (Hg.): Konfuzius: Gespräche. Verlag Herder 2011.
- Kuhlmann, Dirk: Der Chinesische Himmel- Das Problem der Sprache im Dialog zwischen fernöstlicher und westlicher Tradition. In: [http://www.akademie-rs.de/fileadmin/user\\_upload/download\\_archive/religion-oeffentlichkeit/130805\\_Kuhlmann\\_ChinHimmel.pdf](http://www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/download_archive/religion-oeffentlichkeit/130805_Kuhlmann_ChinHimmel.pdf) [Stand: 28.03.2016]
- Mohseni, Amir: Abstrakte Freiheit: Zum Begriff des Eigentums bei Hegel, Felix Meiner Verlag 2014.
- Ottmann, Henning: Hegels Rechtsphilosophie und das Problem der Akkomodation. Zu Iltings Hegelkritik und seiner Edition der Hegelschen Vorlesungen über Rechtsphilosophie. In: Zeitschrift für philosophische Forschung Bd. 33, H. 2 (Apr. - Jun., 1979), 227-243.
- Ottmann, Henning: Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie. Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem. In: Henrich, Dieter / Horstmann, Rolf. Peter (Hg.): Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik, Stuttgart 1982, 382-292.
- Pechmann, Alexander von: 'Das Kapital' von Karl Marx: Ein Handbuch. Turia + Kant Verlag 2013.
- Pechmann, Alexander von: Die Kategorie des Maßes in Hegels „Wissenschaft der Logik“, Einführung und Kommentar. Pahl-Rugenstein Verlag 1980.
- Riedel, Manfred (Hg.): Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Band 1. Suhrkamp Verlag 1975.
- Sarlemijn, Andries: Hegelsche Dialektik. De Gruyter 2011.
- Schick, Fredrike: Zur Logik der Formen bestimmter Religion in Hegels Manuskript zur Religionsphilosophie von 1821. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. Band 55, Heft 4, Seiten 407–436, November 2013.

- Schilling, Dennis (Hg.): Yijing: Das Buch der Wandlungen. Verlag der Weltreligionen 2009.
- Schmidt, Erik: Hegel und die kirchliche Trinitätslehre. In: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, 24 (1982) p.241ff.
- Schwarz, Ernst: Gespräche des Meisters Kung (Lun Yü). Deutscher Taschenbuch Verlag 1985.
- Siep, Ludwig (Hg.): G. W. F. Hegel – Grundlinien der Philosophie des Rechts (Klassiker Auslegen, Band 9). De Gruyter 2014.
- Siep, Ludwig: Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997-2009. Wilhelm Fink 2010.
- Simon, Rainald (Hg.): Daodejing: Das Buch vom Weg und seiner Wirkung. Philipp Reclam jun. Stuttgart.
- Treptow, Elmar: Theorie und Praxis bei Hegel und den Junghegelianern. Habilitationsschrift, Ludwig-Maximilians-Universität München 1971. In: [http://www.philosophie.uni-muenchen.de/fakultaet/lehreinheiten/philosophie\\_1/personen/treptow/veroeffentlichungen/habilarbeit.pdf](http://www.philosophie.uni-muenchen.de/fakultaet/lehreinheiten/philosophie_1/personen/treptow/veroeffentlichungen/habilarbeit.pdf) [Stand: 28.03.2016]
- Treptow, Elmar: Die widersprüchliche Gerechtigkeit im Kapitalismus: Eine philosophisch-ökonomische Kritik. Weidler Buchverlag Berlin 2012.
- Theunissen, Michael: Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts. In: Henrich, Dieter / Horstmann, Rolf. Peter (Hg.): Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik, Stuttgart 1982, 317-381.
- Van Ess, Hans: Der Konfuzianismus (Beck'sche Reihe). C.H. Beck 2009.
- Wilhelms Richard (Hg.): I Ging. Das Buch der Wandlungen. Deutscher Taschenbuch Verlag 2005.
- Wilhelms Richard (Hg.): Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Eugen Diederichs Verlag München 1969.
- Wolff, Michael: Das Körper-Seele-Problem: Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389. Klostermann, Vittorio 1992.
- Wolff, Michael: Der Begriff des Widerspruchs: Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels. Frankfurt University Press 2009.

Wolff, Michael: Die Momente des Logischen und der Anfang der Logik in Hegels philosophischer Wissenschaft. In: H. F. Fulda & R. P. Horstmann (Hgg.), Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels. Stuttgart: Klett-Cotta, 1996, 226-243.

Wischke, Mirko: Die Institutionen der Freiheit. Hegels Rechtsphilosophie in gegenwärtigen Diskussionen. In: Philosophy and Society (Filozofija I Društvo), issue: 2 (36) / 2008, 29-49.